



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

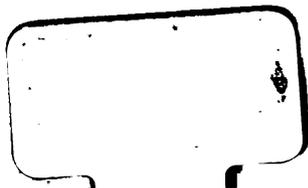
Loro. B 1

22 C 5

Indian Institute, Oxford.

—◆—
PURCHASED BY THE TRUSTEES
OF THE

BRAITHWAITE-BATTY FUND.





Dyâus Asura,
Ahura Mazdâ und die Asuras.

Studien und Versuche

auf dem Gebiete

alt-indogermanischer Religionsgeschichte

von

P. v. Bradke,

Privatdozent an der Universität Gießen.

Halle.

Max Niemeyer.

1885.

Meinem verehrten väterlichen Freunde

Herrn Dr. med. **Friedrich Bidder**, Exc.,

Prof. emer. der Universität Dorpat,

in herzlicher Dankbarkeit

zugeeignet.



Inhaltsverzeichnis.

	pag.
Vorwort	VII
Indogermanische Götter. Heimath der Indogermanen.	
Einleitende Bemerkungen	1—17
1. Ueber die literarhistorische Stellung des Rgvêda	1—11
Alter der Rgvêda-Hymnen. Reminiscenzen.	
2. Ueber den religiösen Standpunkt des Rgvêda	11—17
Vergleichungen und Identificirungen. Henotheismus, Polytheismus und Heiligenverehrung.	
Asura und Ahura	18—109
Asuraḥ und asurâḥ. Asurya und asuria.	
1. Der göttliche Asura	28—80
A. Der göttliche Asura im Rgvêda	29—78
a. Asurya	29—40
b. Asuria, Adj. : I. c. Sbst.	40—41
c. Asura	41—76
Dyâus Asura und dyâvâprthivi (cf. p. 114). Divô Asura, Asura. „Asura“ am Pâda-Schlusse. Vergleichungen mit Dyâus Asura resp. mit dem Asura. „Asura“ und „asurî“ (?) c. Gen. (cf. p. 85). Uebertragung des Beiwortes „asura“ auf andere Götter (Varuṇa heisst „âsura“ und „âsurâ“).	
d. Asuria, Adj. : II. ohne beigefügtes Sbst.	76—77
e. Âsurâ	77
f. Asuratvá	77—78
B. Der göttliche Asura im Atharvavêda	78—80
Sânavêda, Yajus-Texte.	
2. Der göttliche Asura und Ahura Mazdâ	80—86
Ursprüngliche Bedeutung von asura (cf. p. XI).	

	pag.
3. Asura im Sinne widergöttlicher Wesen	86—102
A. Plural des Wortes asura (adéva)	86—91
a. Im Rgvêda	86—88
Dazu asurahan.	
b. Im Atharvavêda	88—89
Dazu ásurakshiti und asuraksháyapa. — Sámavêda.	
c. In den Bráhmanas	90—91
cf. p. 103.	
B. Âsurá (adéva)	92—93
a. Im Rgvêda	92—93
b. Im Atharvavêda	93
c. In den Bráhmanas	93
C. Der Singular des Wortes asura (adéva)	94—102
a. Im Rgvêda	94—101
b. Im Atharvavêda	101—102
4. Der Asura und die Asuras	102—107
Hymnen mit den Asurá adévâh finden sich im RV. mitten unter den Hymnen mit dem göttlichen Asura.	
5. Ahura Mazdá und die Asuras	107—109
Schluss	110—118
Vorvedisches und Nachvedisches.	
Index I. Uebersicht über die Art, wie sich innerhalb des Rgvêda und Atharvavêda das Wort „asura“ nebst seinen Derivaten auf die ein- zelnen Götter vertheilt	119—123
Index II. Wort- und Sachregister	124—125
Index III. Stellenverzeichniss	125—127
Berichtigungen und Nachträge	128

Vorwort.

Außere Umstände haben mich dazu veranlaßt, die vorliegende Abhandlung, welche als Theil einer größeren Untersuchung über die ältesten Religionsformen der Inder und ihrer Verwandten gedacht war, schon jetzt gesondert der Druckerpresse anzuvertrauen. Ich bin mir der Nachteile dieses Verfahrens wohl bewußt : der Hintergrund und die seitlichen Partien des Bildes konnten nur eben skizzirt werden; dadurch mangelt dem Bilde die Abrundung, auch könnte darunter hin und wieder die volle, bis in's Einzelste gehende Motivirung des Mittelstückes leiden. Ich glaube aber, daß dem Kenner mein Bemühen, so weit es eben ging, zum Ganzen zu streben, und doch auch in den Grenzgebieten nur möglichst Gesichertes zu bringen, nicht entgehen wird. Auch fehlen, wie mir scheint, einem Verfahren, wie ich es hier habe einschlagen müssen, die Lichtseiten nicht völlig : kann ich doch hoffen, durch das Urtheil der Fachgenossen neue Belehrung und Anregung zu empfangen, sei's nun, daß es mich ermuntert, den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, sei's, daß es mir Veranlassung giebt, die Route nochmals zu prüfen, ehe ich weiter schreite. Grade heutzutage, wo die wissenschaftliche Production mehr und mehr die Art einer gedruckten Conversation annimmt, darf ich vielleicht auf Nachsicht rechnen, wenn ich mich in beschränktem Maße derselben Art bediene.

Die einleitenden Bemerkungen, welche ich dem eigentlichen Thema vorausschicke, ebenso wie der Schluss der Abhandlung haben wesentlich den Zweck, über die von mir befolgte Methode zu orientiren und auf einige Folgerungen und Probleme hinzuweisen, die sich mir aus den Resultaten meiner Untersuchung zu ergeben schienen.

Eine Polemik habe ich nach Möglichkeit vermieden : schon deshalb haben die höchst instructiven Versuche James Darmesteter's (*Ormazd et Ahriman*, Paris 1877) und Abel Bergaigne's (*Religion védique*, 3 Bde., Paris 1878—83), für die Worte *déva* und *asura* innerhalb derselben historischen Entwicklungsreihe und unabhängig von einem gewaltsamen Einschnitt in das religiöse Leben (in diesem Falle von einer religiösen Reform) einen Uebergang von der Bedeutung „Gott“ zur Bedeutung „Teufel“ wahrscheinlich zu machen, nur in gelegentlichen Verweisungen berücksichtigt werden können. Auch liegt die Auffassung der berührten Verhältnisse seitens dieser beiden Forscher der meinigen so fern, daß eine Auseinandersetzung mit ihnen mehr weitläufig als fruchtbringend geworden wäre. Ihre Untersuchungen haben aber, wie ich glaube, nicht wenig dazu beigetragen, die *Déva*- und *Asura*-Frage zu klären : wenn es so vielem Scharfsinn nicht gelingt, uns eine Bedeutungsentwicklung der erwähnten Art näher zu bringen, so liegt die Annahme nahe, daß der Grund des Mißlingens nicht sowohl im Anwalt, als in der Sache selbst zu suchen sei.

Es dürfte in der That sehr schwer sein, trappante Analogien für eine Entwicklung beizubringen, in welcher ohne einen gewaltsamen Riß in der Ueberlieferung und ohne Einflüsse von Außen her Worte, die deutlich die Begriffe „der Himmlische, der Lichte, der Gott“ oder gar

„der höchste Gott“ — nicht etwa einen indifferenten Begriff, wie „Geist“ — ausdrücken, die Bedeutung „Teufel“ angenommen hätten. Die übliche Uebersetzung des Wortes *déva* mit „Gott“, der ich mich aus practischen Gründen angeschlossen habe, giebt allerdings den Sinn dieses Wortes nur unvollkommen wieder: „*déva*“ nähert sich am meisten dem Begriffe, den wir mit den Worten „der Heilige, die Heiligen“ oder „Engel“ verbinden; wie ja auch ursprünglich die *Dévas* gleichsam den Hofstaat des *Dyâus* gebildet zu haben scheinen. Aber auch „die Engel, die Heiligen, die Himmlischen, die Lichten“ werden nicht so ohne Weiteres zu Geistern der Finsternis. Volksetymologische Anlehnungen können, wie ich glaube, solche Uebergänge zwar fördern, aber nicht hervorrufen. Was das Wort *asura* anbetrifft, so wird die Annahme einer organischen Entwicklung dieses Wortes zur Bedeutung „Teufel“¹⁾ durch das plötzliche Hineinschneien der widergöttlichen *Asuras* in den *Rgvêda* nicht gerade wahrscheinlicher.

Die gegen den Schluß dieser Abhandlung (p. 111 f.) mitgetheilte Vermuthung, daß eine Reihe indogermanischer Göttergestalten wohl auf alte Formen des *Dyâus* zurückzuführen seien²⁾, könnte vielleicht zur Erklärung grade der höchsten Götter einiger indogermanischer Völker beitragen. Ich mause mir natürlich nicht an, in Dingen, die selbst dem Kenner so viel Schwierigkeiten bieten, urtheilen zu können; ich glaube aber, von meinem Standpunkte aus

¹⁾ Auch die Uebersetzung des Wortes „*asura*“ (*adéva*) mit „Teufel“ ist c. grano zu verstehen.

²⁾ Zu vergleichen wären die analogen Erscheinungen des *Ζεύς* (*Ἰεῦς*, *Ὀυριος*), des Jupiter *Stator*, *Victor* etc.; nur daß hier die — mehr oder weniger deutlichen — Beinamen noch kein gesondertes Leben erhalten haben.

an diese gleichsam eine Frage wagen zu dürfen. So scheint die Zusammenstellung Wodan = skr. Vāta ¹⁾ den Lauten wie der Bedeutung nach sehr zweifelhaft zu sein; dagegen könnte Wodan ganz wohl mit lat. vates verwandt sein und „Gesangesherr“ bedeuten ²⁾. Die Personificirung Vāta's ist im R̥gvēda durchaus nicht häufig, und recht durchsichtig: meistens ist vāta einfach = „der Wind“; und der Nachweis, daß Vāta etwa in vorvedischer Zeit eine kräftigere Persönlichkeit gehabt hätte, ist meines Wissens bisher nicht geführt worden. Dazu kommt, daß die Annahme der Erhebung eines Dēva's [d. h. ursprünglich: einer am Himmel (oder unterm Himmel) wirkenden, mehr oder weniger personificirten Naturkraft] zur Stellung des höchsten Gottes, insonderheit neben einem Gotte Zio, schon an sich nicht ohne Bedenken wäre. — Wenn andererseits Wodan = „Gesangesherr“ zu setzen ist, so wäre

¹⁾ Zu Wodan = vāta cf. Zimmer in der Zeitschr. für Deutsches Alterthum 19, p. 164.

²⁾ Herr Professor F. Kluge in Jena war so liebenswürdig, mir darüber brieflich das Folgende mitzuthellen: „Ich habe im Wörterbuch (sc. im 'Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache' von Friedrich Kluge, 3ter Abdruck, Straßburg 1884) sub Wut und gleichzeitig (ganz unabhängig) Vigfusson-Powell im Corpus Poeticum Boreale I, Einleitung p. 103—104 vātes—fáith mit Wōdan zusammengebracht; angl. wōd fem. = an. ódr masc. 'Gesang' sind idg. wāta- (dazu lat.-kelt. wāti-); hierher würde mit anderem Accent und Erweichung von þ zu d nach Verner's Gesetz idg. wāténo-s oder wātenó-s gehören; die Ableitung wäre dieselbe, wie in lat. dominus 'Hausherr', got. kindins 'Herr einer gent- (Geschlecht)', þindans 'Herr einer þiuda', druhtin (angl. altsächs.) 'Herr einer druht (Schaar)': germ. Wōdan wäre also eigentlich 'Gesangesherr'. Folgende Stellen aus Simrock's Mythologie zeigen Wōdan = Óden als Urheber der Dichtung: 216. 228 — skandinavische Tradition, die aber dem Kerne nach urgermanisch sein muß; Óden hat die Runen erfunden — zwischen Runen und Poesie besteht der allerinnigste Zusammenhang. Vāta kann, falls = lat. ventus, nur unser 'Wind' sein — aber nicht auch zugleich Wōdan.“

seine Entwicklung zu einer immerhin so leibhaftigen Erscheinung, wie sie uns in Wodan entgegentritt, sehr auffällig; wofern nicht vielleicht „Wodan“ das alte Epitheton eines Gottes wäre, der ein personificirtes Naturobject darstellt. Hier ist, wie ich glaube, zu beachten, daß der vedische Br̥haspati = „Herr des Gebetes“ (die Begriffe „Gebet“ und „Lied“ stehen sich im Vêda sehr nahe) eine concretere Gestalt wesentlich der Anlehnung an Indra zu verdanken scheint. Nun ist zwar Indra's Herkunft und Entwicklung leider wenig deutlich; so viel scheint aber sicher zu sein, daß auf ihn nicht wenige Attribute des alten höchsten Gottes der Indogermanen, des Dyâus Pitar, übergegangen sind: so besonders der Donnerkeil. Unter diesen Umständen liegt vielleicht die Vermuthung nicht ganz fern, daß Wodan sich aus einem alten Dyâus Wodan entwickelt habe, während Zio zum Kriegsgotte wurde; scheint doch auch Wodan's Einäugigkeit (cf. Grimm's Deutsche Mythologie⁴, p. 121; Simrock's Handbuch der Deutschen Mythologie², p. 191. 230. 294) auf einen alten Himmelsgott hinzudeuten. Donar's Name und Hammer könnten ähnliche Vermuthungen wach rufen (cf. u. a. die Beziehungen der $\sqrt{\text{stan}}$ zu dyâus p. 63 dieser Abhandlung)¹⁾; auch der Umstand, daß sowohl Donar wie Wodan „Vater“ heißen (cf. Grimm l. c. p. 18. 140, Simrock p. 170. 252) scheint beide dem Dyâus Pitar zu nähern. — Für den Fall, daß diese Götter sich wirklich als alte Abzweigungen vom Dyâus Pitar erweisen sollten, wären die Asen doch vielleicht an av. aṅhu, ahura, skr. asura anzuschließen (cf. p. 85 f. dieser Abhandlung).

¹⁾ Die Schilderung Donar's Simrock l. c. p. 253 erinnert auffällig an die Indra-Lieder des R̥gvêda. — cf. auch Simrock, p. 251 u.

n aber auch sei; so viel steht durch die Ueber-
 der indischen, griechischen und römischen ¹⁾
 ig fest, daß der höchste Gott der *Indoger-*
 uchtende Himmels-gott war, als dessen Söhne
 lie lichten Dévas betrachtet wurden. Es wäre
 Phantasie eine harte Aufgabe, sich die Ent-
 er Begriffe nicht unter dem heiteren Himmel
 legionen, welcher die ganze Natur gleichsam
 taucht, sondern unter dem grauen Himmel
 gar Nordeuropa's vorzustellen; einem Himmel,
 in ewige Farblosigkeit hüllt, und den wir
 ter dem Bilde eines Mannes, der den breiten
 er sein Auge herabzieht, nicht aber in der
 einung eines Zeus personificirt denken können.
 igs scheint es allerdings guter Ton werden
 an Sitz der Indogermanen vor ihrer Trennung
 zu verlegen. Bei so schwierigen Problemen
 ine Vorzüge haben, mitunter zuzusehen, wie
 ausnehmen, wenn man sie von der anderen
 guckt. Ich gestehe aber, daß mir die Schlüsse,
 den Uebereinstimmungen linguistischer und
 r Forschung gezogen worden sind ²⁾, wenig
 Uebereinstimmungen wenig frappant erschei-
 ürde zwar die altindische *Sprache*, auch wenn
 viel alterthümlicher wäre, keinesfalls ein gar
 Argument für den asiatischen Ursprung unse-
 rtes abgeben: sehr auffallend müßte es aber
 als gerade dasjenige Volk, welches von allen
 chen Stämmen am weitesten gewandert wäre,

ns zum Theil auch der germanischen.

1. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena

sich am frühesten, und zwar allem Anscheine nach relativ selbstständig, eine nicht unbedeutende Geistescultur erworben hat. Zwar mögen dazu die klimatischen Verhältnisse des Indus- und Gangesthales das Ihrige beigetragen haben: es ist aber zu erwägen, daß die Wanderung eines Nomadenvolkes über ein theilweise recht ungünstiges Terrain wohl nicht einmal so viel zur Cultivirung des Menschen beitragen dürfte, wie heutzutage die Gesellschaftsreisen.

Die schöne Untersuchung Hillebrandt's über „Varuna und Mitra“ (Breslau 1877) habe ich oft und gern zu Rathe gezogen: die sorgfältige Sammlung und deutliche Gruppierung des Stoffes verleiht dieser Abhandlung dauernden Werth auch für denjenigen, welcher ihren Schlufsfolgerungen nicht völlig beitreten kann.

Dagegen ist es mir zu meinem Leidwesen nicht gelungen, Bergaigne's großes Werk „Religion védique“ in dem Grade auszunutzen, wie ich es wohl gewünscht hätte. Es ist nicht genug zu bedauern, daß dieser Forscher seiner Ansicht über den R̥gvēda und dessen Interpretation nicht in handlicherer Form, etwa der einer Uebersetzung, Ausdruck gegeben hat: so, wie uns sein Werk jetzt vorliegt, würde eine wirkliche Durcharbeitung desselben, wozu das Nachlesen und Prüfen eines jeden Citates gehörte, dem Leser vielleicht nicht viel weniger Zeit kosten, als der Herr Verfasser auf die Ausarbeitung des Werkes verwandt hat. Ich glaube, daß es wenigstens heutzutage, wo Primär- und Secundärquellen der. Forschung in so reicher Fülle zuströmen, dem Gelehrten nahezu unmöglich ist, so hohen Anforderungen an seine Zeit gerecht zu werden. Dazu kommt, daß dem vorzugsweise historisch denkenden Menschen unseres Jahrhunderts der Versuch, die theologi-

schen Realien grade eines solchen Werkes, wie es uns im R̥gvēda vorliegt ¹⁾, systematisch zu behandeln, leicht ein wenig fremdartig erscheinen dürfte. — Soweit aber öfteres Umherlesen, und fleißige Benutzung der Indices in Bezug auf die mich zunächst interessirenden Fragen einen Einblick in die Methode und die Ideen des Verfassers gestatten, habe ich es versucht, mir über diese Klarheit zu verschaffen; und ich bekenne gern, daß ich dem Werke mannigfache Anregung und Belehrung verdanke: insonderheit kann ich der Ansicht des Herrn Verfassers, daß die Dichter des R̥gvēda in der Anwendung einer metaphorischen Ausdrucksweise kühner gewesen sind, als man bisher gemeiniglich annahm, nur beistimmen. Aber auch hier giebt es gewisse Grenzen. Der Herr Verfasser hat, wie mir scheint, nicht ganz selten Bedeutungsübergänge, die in das Gebiet der sprachlichen Metapher gehören dürften, als dichterische Metaphern aufgefaßt. Es ist, besonders auf einem uns so fern liegenden Gebiete, naturgemäß sehr schwierig, beide streng auseinander zu halten: dem Lexicographen werden wir jedenfalls zu Dank verpflichtet sein, wenn er der sprachlichen Metapher lieber ein zu weites, als ein zu enges Feld zuweist. Vor Allem halte ich es aber für überaus bedenklich, die Erklärung eines so complicirten Werkes, wie des R̥gvēda, im Wesentlichen auf *ein* Princip basiren zu wollen. Daß sich mit so viel Scharfsinn fast Alles darauf zurückführen läßt, hat uns der Herr Verfasser gezeigt: ich glaube aber, daß mitunter weniger — mehr gewesen wäre.

Was ein Jeder, der sich mit dem R̥gvēda beschäftigt, Forschern, wie Aufrecht, Graßmann, Ludwig, Max Müller,

¹⁾ cf. die „Einleitenden Bemerkungen“ dieser Abhandlung.

vor Allen aber Roth verdankt, bedarf mindestens für diejenigen, welche dieses Werkchen zur Hand nehmen werden, kaum der Erwähnung. Es sei mir aber gestattet, auch an dieser Stelle der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, die ich persönlich Herrn Prof. Dr. v. Roth schulde, an dessen R̥gvêda- und Avesta-Interpretation Theil zu nehmen mir fast zwei Jahre lang (Mai 1876 bis Februar 1878) vergönnt war. Die damals geführten Hefte habe ich auch jetzt mitunter zu Rathe gezogen. Zu meinem Leidwesen mußte ich es mir versagen, in den Fällen, wo sich meine Interpretation an die darin niedergelegte Auffassung anlehnt, den Namen meines verehrten Lehrers zu erwähnen: ich hielt mich nicht für berechtigt, ihm Erklärungen zuzuschreiben, die auf einem Mißverständnisse seiner Worte beruhen können, und von denen ich keinesfalls weiß, ob sie jetzt noch von ihm gebilligt werden.

Den Herren Akademiker O. Boehtlingk, Exc., Prof. Dr. C. Cappeller und Prof. Dr. B. Delbrück in Jena sage ich für die freundliche Theilnahme, die sie auch in den letztverflossenen Jahren meinen Arbeiten geschenkt haben, den herzlichsten Dank.

Ich hoffe, zur größeren Bequemlichkeit des Lesers beigetragen zu haben, indem ich die wichtigeren unter den von mir herangezogenen Stellen in Transscription beifügte. Wenn ich dabei vom Grundrechte des Orientalisten, eine neue Transscription zu erfinden, einen so geringen, nur auf das absolut Nothwendige beschränkten Gebrauch gemacht habe, so bitte ich, diesen Umstand nicht einzig und allein einem bedauerlichen Mangel an Erfindungsgabe

zuzuschreiben. Ich glaube, daß wir uns allmählich an dem vorhandenen Ueberflusse genügen lassen können : es ist ja vielleicht möglich, noch manche Systeme zu erfinden, die besser sind als die vorhandenen ; aber sollte hier nicht das Bessere der Feind des Guten sein ?

Meine Transscription habe ich mit unbedeutenden Ausnahmen der von Whitney in seiner „Indischen Grammatik“ benutzten angeschlossen ; diese Ausnahmen sind : den lingualen Sibilanten gebe ich durch sh, das linguale l und den l-Vocal durch ʎ und ʎi, den Anusvâra ´ durch m, ¨ durch m̄ wieder. Also ¹⁾ :

a, â ; i, î ; u, û ; r, ř ; ʎi, ʎř ; — ê, âi ; ô, âu.

h ; m, m̄. —

k, kh, g, gh, ñ.

c, ch, j, jh, ñ.

t, th, d, dh, n.

t, t, d, dh, n.

p, ph, b, bh, m.

y, r, l, v ; — ç, sh, s ; h. — ʎ.

In Zend-Wörtern folge ich der Transscription von Justi's Handbuch.

Vollständigkeit der Stellen, an denen das Wort asura vorkommt, habe ich nur in Bezug auf den R̥gveda und (mit der p. 78 Anm. 1 angegebenen Einschränkung) den Atharvaveda angestrebt. — Da aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen, die Vertheilung des Wortes asura auf die einzelnen Götter aus der Abhandlung selbst nicht deut-

¹⁾ Das vocalische R̥ als Initialbuchstabe ist häufig, besonders im Worte „R̥gveda“, durch R̄ wiedergegeben. Die W.Keller'sche Druckerei, die sich im Uebrigen alle Mühe gegeben hat, war durch die Eile, mit welcher der Druck gefördert werden mußte, außer Stand gesetzt, das R̥ in genügender Anzahl zu beschaffen.

lich zu ersehen ist, so habe ich im Index I die Stellen des RV. und AV., an denen das Wort asura auf Götter bezogen wird, aus diesem Gesichtspunkte geordnet.

Endlich bemerke ich, daß ich im 8. Maṇḍala des RV., nach Max Müller's Ausgaben und Aufrecht's zweiter Auflage, die Vālakhilya-Hymnen mitzähle.

Gießen, den 5. November 1884.

P. v. B.



Abkürzungen.

- Ait. Br. = Aitareya Brāhmaṇa, ed. Th. Aufrecht. Bonn 1879.
- Āpast. Çr. S. = Āpastamba Çrānta Sūtra, ed. R. Garbe (Bibliotheca Indica).
- AV. = Atharva Veda Sanhita, ed. Roth u. Whitney, I. 1855. Index von Whitney 1881.
- av. = Zendavesta, ed. Westergaard, I. Texts. 1852—4.
- Berg. = Abel Bergaigne, Religion védique. (Zwei arabische Zahlen geben Band und Seite an.)
- ÇBr. = Çatapatha-Brāhmaṇa, ed. A. Weber. Berlin u. London 1855.
- GKR. = Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875. (Eine daneben stehende Zahl verweist auf die Nummer des Liedes, p. mit einer Zahl auf die Seite des Werkes.)
- Gr. / = Rigveda, übersetzt von Hermann Grafsmann. Leipzig 1876—7. [A. = Anhang; Anm. = Anmerkungen, eine beigegefügte Zahl verweist auf die fortlaufende Nummer der Rgvêda-Hymnen (nach Aufrecht's erster Auflage), cf. Wörterbuch p. VIII.]
- Gr. WB. = Hermann Grafsmann, Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig 1873.
- Hill. = A. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra. Breslau 1877. (Die Zahl verweist auf die Seite der Abhandlung.)
- Kāty. Çr. S. = Kātyāyana Çrāntasūtra, ed. A. Weber. Berlin und London 1859.
- L. = Der Rigveda, übersetzt von A. Ludwig, Bd. 1—4. Prag 1876—1881. [Eine arabische Zahl verweist auf die fortlaufende Nummer der Ludwig'schen Uebersetzung, ein „z.“ = „zu“ auf den Commentar (Bd. IV), eine römische und eine arabische Zahl auf Band und Seite des Werkes.]
- MS. u. Māitr. S. = Māitrāyaṇi Samhitā, ed. L. v. Schröder, Bd. 1 u. 2. Leipzig 1881 und 83.
- Mān. Çr. S. = Mānava Gṛhya Sūtra.

- NPW. = Otto Boehlingk, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, St. Petersburg 1879 ff. (N. = Nachtrag. — cf. sub PW.)
- PW. = Otto Boehlingk und Rudolph Roth, Sanskrit-Wörterbuch. 7 Bde. St. Petersburg 1852—75. (N. I, II. = erster, zweiter Nachtrag. — cf. sub. NPW.)
- PWW. = PW. + NPW.
- RV. = R̥gvêda, nach Max Müller's kleiner Ausgabe. (Auf. 2. London 1877.)
- Sây. = Sâyana, nach Max Müller's großer R̥gvêda-Ausgabe. 6 Bde. London 1849—74.
- SV. = Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. Leipzig 1848.
- TA. = Tâittiriya Âranyaka, ed. Râjêndralâla Mitra (Bibliotheca Indica).
- TB. = Tâittiriya Brâhmana, ed. ders. (Bibl. Ind.).
- TS. = Tâittiriya-Samhitâ, ed. A. Weber, 2 Bde. Leipzig 1871—2. (Indische Studien Bd. 11. 12).
- VS. = Vâjasanêyi-Samhitâ, ed. A. Weber. Berlin und London 1852.
- Z. = Heinrich Zimmer, Altindisches Leben. Berlin 1879. (Die beigegebene Zahl verweist auf die Seite des Werkes.)
-

Einleitende Bemerkungen.

1. Ueber die literarhistorische Stellung des R̥gvēda.

Die ungemaine Beachtung, welche dem R̥gvēda in Europa zu Theil geworden ist, verdankt er gewiß zum geringsten Theile seinen ästhetischen Vorzügen. Zwar findet sich in ihm so manches Lied, dem Schönheit des Ausdruckes und Tiefe religiösen Empfindens nicht abgesprochen werden können; im Ganzen und Großen herrscht aber darin eine gewisse öde Eintönigkeit, die nicht selten geradezu an das Fabrikmäßige streift: und auch den schönsten Hymnen dieser Sammlung dürfen wir dreist nicht nur eine ganze Reihe von Psalmen, sondern auch nicht wenige Lieder unserer Gesangbücher gegenüberstellen; und ich glaube, daß die letzteren bei dem Vergleiche nicht verlieren würden.

Die Bedeutung, welche der R̥gvēda für uns hat, beruht wesentlich darauf, daß wir in ihm das Aelteste besitzen, was uns von den Culturdenkmälern nicht nur der Inder, sondern unseres ganzen Sprachstammes erhalten ist. Der R̥gvēda ist es, an den wir uns zuerst wenden werden, wenn wir Aufklärung über den ältesten Sprach- und Culturzustand der Indogermanen suchen: denn ist er gleich ein Erzeugniß speciell indischen Geistes, so steht er doch der

indogermanischen Urzeit näher, als selbst der Avesta oder der Homer. Insonderheit ist aber sein Werth für eine tiefere Erkenntniß der indischen Geschichte kaum zu überschätzen: die Richtung, in welcher sich die so höchst eigenartige Cultur- und Religionsentwicklung der späteren Inder bewegt, läßt sich bereits im Rgvêda nicht verkennen; und die Wissenschaft der Inder entfaltet sich wesentlich im Anschlusse an ihn, ja ist zu einem nicht geringen Theil geradezu aus dem Bestreben, ihn correct zu überliefern und richtig zu verstehen, hervorgegangen. Noch heutzutage ist der Rgvêda die erste, unantastbare Autorität des orthodoxen Inders.

Bei der Stellung des Rgvêda an der Spitze der indischen, ja der indogermanischen Ueberlieferung liegt die Versuchung nahe, seine Entstehung in jene Zeit zu verlegen, da die Inder sich eben erst von den stammverwandten Eranern getrennt hatten; ihn, wenigstens in seinen ältesten Bestandtheilen, als die absolut erste Aeufserung des indischen Volksbewußtseins zu betrachten: und das nahe verwandtschaftliche Verhältniß seiner Sprache zur Sprache des Avesta würde eine derartige Auffassung begünstigen. Ich gestehe aber, daß mir eine solche Anschauung selbst für die frühesten Lieder des Rgvêda bedenklich erschiene: für den weitaus größten Theil der Rgvêda-Hymnen wird es, wie mich dünkt, immer deutlicher, daß sie nicht den Beginn, auch nicht den Höhepunkt, sondern vielmehr den Verfall der ältesten indischen Lyrik bezeichnen. Dafür spricht schon das ewige Einerlei, die Gleichartigkeit der Gedanken und Bilder, der Mangel an Originalität in den meisten Liedern des Rgvêda; und zwar sind diese mehr negativen Eigenschaften nicht etwa auf einzelne Bücher beschränkt, sondern gehen, soweit ich sehen kann, in höhe-

rem oder geringerem Grade durch die ganze Sammlung hindurch.

Besonders bemerkenswerth und für die Beurtheilung der literarhistorischen Stellung des Rgvêda von der höchsten Wichtigkeit ist aber der Umstand, daß nicht nur der Inhalt, sondern auch die Ausdrucksweise sich in den darin enthaltenen Liedern fort und fort wiederholt: dieselben Wendungen, ja ganze Pâdas, Halbverse und Verse finden wir gleichlautend oder mit geringen Modificationen durch alle Bücher des Rgvêda hin verstreut. Dazu kommen noch die häufigen Anklänge, die wohl weniger auf directe Nachahmung, als auf ein vages Nachtönen im Ohre zurückzuführen sind. Aufrecht hat (Rigveda², 2, XII ff.) eine Reihe solcher durch den Rgvêda hin laufender Phrasen und Pâdas zusammengestellt, ohne jedoch Vollständigkeit anzustreben; eine vollständige Sammlung derselben, mit möglichster Berücksichtigung der Anklänge, würde, wie ich glaube, die secundäre Art nicht weniger Rgvêda-Hymnen erweisen.

L. c. p. VII macht Aufrecht darauf aufmerksam, daß in den Vâlakhilya-Hymnen RV. 8, 49. 50. u. 51. 52 (vielleicht auch 53. 54 u. 55. 56, cf. l. c. p. XI) „zwei Recensionen desselben Stoffes vorliegen, die sich wie zwei Schüleraufsätze ausnehmen.“ Eine ähnliche Art der Composition mag im Rgvêda nicht ganz selten gewesen sein; nachweisbar ist sie allerdings nur in solchen Fällen, wo, wie in den erwähnten Vâlakhilya-Hymnen, zwei parallele Versuche von gleichem Ungeschick neben einander gehen, oder wo dieselben Redensarten und Pâdas auch sonst erhalten sind. So scheint z. B. der kleine Hymnus RV. 7, 65 wesentlich aus Reminiscenzen zusammengesetzt zu sein, die der Verfasser des Liedes durch geläufige Redensarten und vielleicht

auch durch einige eigene Zuthaten mit einander verbunden hat. Dieser Hymnus lautet :

1. prati vām sūra uditē sūktāir mitram huvē varuṇam
pūtaksham | yayōr asuryam akshitam jyēṣṭham viçvasya
yāmann ācitā jigatnu ||

2. tā hi dēvānām asurā tāv aryā tā naḥ kshitiḥ
karatam ūrjayanti | aṣyāma mitravaruṇā vyaṃ vām dyāvā
ca yatra pīpayann ahā ca ||

3. tā bhūripāçāv anṛtasya sētū duratyētū ripavē
martyāya | ṛtasya mitravaruṇā pathā vām apō na nāvā
duritā tarēma ||

4. ā nō mitravaruṇā havyajushṭim ghṛtāir gavyūtim
ukshatam ilābhiḥ | prati vām atra varam ā janāya pṛṇitam
udnō divyasya cārōḥ || — 5 = 7, 64, 5.

Gleich den ersten Pāda des ersten Verses finden wir im 63. und 66. Hymnus desselben Buches öfters wieder; 63, 5 c : prati vām sūra uditē vidhēma, 66, 7 a (Gāyatrī) : prati vām sūra uditē, 12 b (Bṛhatī) : sūktāiḥ sūra uditē. — Ferner entspricht dem Pāda 3 d unseres Hymnus, einer Wendung, die mit geringen Abweichungen auch sonst nicht selten vorkommt, vollkommen der Pāda 6, 68, 8 d, wo dieser Pāda an seiner Stelle ist. Hier paßt er nicht zu c.; denn vām läßt sich meiner Meinung nach weder mit pathā (L. 116; Gr.), noch mit ṛtasya verbinden; man erwartete nach dem vām etwa ein aṣyāma, wie 2 c. — Endlich ist 4 a. b eine von mehreren Variationen des gleichen Thema's, und zwar die unglücklichste. Wir lesen ähnlich (cf. Aufrecht, Rigveda², 2, p. XXI, N. 61) :

7, 62, 5 b : ā nō gavyūtim ukshatam ghṛtēna |

3, 62, 16 a. b : ā nō mitravaruṇā ghṛtāir gavyūtim
ukshatam |

8, 5, 6 c : tā (sudēvāya dāçushē sumēdhām avitā-
riṇfm) | ghrtāir gavyūtim ukshatam ||

Außerdem ist zu 7, 65, 4 a. b u. d zu vergleichen 1, 152, 7 a. b u. d : ā vām mitrāvaruṇā havyajushṭim namasā dēvāv avasā vavṛtyām | (asmākam brahma pṛtanāsu sahyā) asmākam vṛshṭir divyā supārā || und zu 7, 65, 4 c — 7, 70 5 c prati pra yātam varam ā janāya.

Die in 7, 65, 4 a. b enthaltene Wendung, welche 7, 62, 5 (und 8, 5, 6 ?) in der angemessensten Form erscheint, mag einem älteren, uns nicht überlieferten Hymnus entnommen sein; 3, 62, 16 a fehlt eine Silbe. Unsere Stelle (7, 65, 4 a. b) ist augenscheinlich aus 3, 62, 16 a. b und 1, 152, 7 a (oder älteren Versen, die auch diesen zu Grunde lagen?) in recht ungeschickter Weise combinirt : havyajushṭim ist hier ganz unübersetzbar; iḷābhiḥ ist inhaltlich mindestens entbehrlich und dient wohl nur zur Ausfüllung des Pāda's. Dafs 1, 152, 7 dem Dichter von 7, 65, 4 vorgeschwebt hat, wird weiter bestätigt durch das Anklingen von 7, 65, 4 d an 1, 152, 7 d. — In 7, 65, 4 c ist wohl varam ā zu verbinden, wie 7, 70, 5 c; prati könnte dann nur zu vām gehören, da par + prati in der Vēda- und Brāhmaṇa-Literatur nicht belegt ist (auch später nur part. pass. und caus. von 1. par + prati); das prati vām atra für prati pra yātam 7, 70, 5 c verdanken wir vielleicht dem Anklingen an prati vām 1 a; cf. Anklänge wie pathā vām 3 c zu vayam vām 2 c (?). — Ueber 1 c und 2 a S. u.

Von Interesse ist in dieser Richtung auch das Yama-Yamī-Lied 10, 10. Der erste Eindruck bei der Lectüre dieses Liedes läßt es kaum zweifelhaft, dafs wir es hier entweder mit einer recht alten Dichtung oder mit dem Versuche einer Nachdichtung in alterthümlichem Genre zu thun haben : dafür spricht die Schwerfälligkeit, ja Unge-

schicklichkeit der Ausdrucksweise, und die vielen alterthümlichen Formen, besonders das Vorwiegen reduplicirter Verbalformen, das relativ häufige Vorkommen der Modi (so der Modi des Perfect's, cf. *viviçyâḥ* 3, *riricyâm* 7).

Das Vocabular des Dichters ist recht gemischt. Sehen wir von einigen *âx. læγ. ab*, die wohl kaum sehr alt sind, und zum Theil recht seltsam ausschauen [*tyajás* 3; *sahaçéyya* (vielleicht *sahaçépya* zu lesen, PW.) 7; *batá* Sbst. (?) 13; *kámamûta* 11]; so finden wir neben Wörtern, die ganz wesentlich oder ausschliesslich dem Rgvéda anzugehören scheinen [wie die Partikel *kad* als Simplex 4. 6; die Verbalwurzel *rap* 4. 11 (*rap* + *â* ist einmal VS. belegt; V. 4 paßt *rap* nicht in den Zusammenhang, und GKR. p. 145 lesen *sapéma*; — cf. das spätere *lap*); *apya* (cf. das spätere *âpya*) 4; *âhanas* 8], auch solche Wörter, die innerhalb des Rgvéda nur in diesem Liede vorkommen, später häufiger sind [z. B. *anâtha* (nur hier Sbst.) 11; die Partikel *bata* 13; *libujâ* 13. 14; *saṃvid* (im RV. nur noch 8, 58, 1, d. i. Vâl. 10, 1) 14]. Diese Mengung älterer und späterer Wörter könnte bereits darauf hinweisen, daß hier eine Nachdichtung vorliegt, die für das Erzeugniß einer früheren Zeit gelten will: die ungeschickte Ausdrucksweise des Liedes erklärte sich in diesem Falle nicht aus dem Ringen mit einer noch wenig durchgebildeten Sprache, wie es den ersten Anfängen der Dichtung eigen ist, sondern aus dem Ringen mit einer dem Dichter nicht mehr geläufigen, antiquirten Sprache, vielleicht außerdem aus der Absicht, das neue Product möglichst seinen Vorbildern zu nähern. Der Inhalt des Gedichtes ist dazu geeignet, uns in einer solchen Auffassung zu bestärken: derselbe besteht in einer recht insipiden Reflexion über die Situation, in welcher sich das erste Menschenpaar, die Geschwister Yama und Yamî be-

fanden. Der Dichter hat die Entdeckung gemacht, daß sich die von der Sage gegebene eheliche Vereinigung von Schwester und Bruder mit den Regeln der Moral keineswegs verträgt, und er macht daher in einem weitläufigen Dialoge den Versuch, dasselbe zu eliminiren. „Daß er dadurch nicht bloß einen einzelnen Zug, sondern den ganzen Inhalt der Sage aufhebt, stört ihn in seinem Eifer nicht“ (GKR. p. 145).

Diese Momente führen zu der Vermuthung, daß die auch in anderen Hymnen vorkommenden volltönenden Phrasen, denen wir in diesem Liede begegnen, hier nichts weiter wie Lesefrüchte sind; und die nicht gerade geschickte Anwendung solcher Phrasen wird uns in dieser Meinung bestärken: wenn beispielsweise der Dichter sagen will: „die Götter sehen alles“, und diesen Gedanken durch die Wendung: mahas putráśo asurasya vîrâ divô dhartâra urviyâ pari khyan || (V. 2; cf. 3, 53, 7 b = 10, 67, 2 b und weiter unten) ausdrückt; so ist das meiner Meinung nach ein unnützer Aufwand pomp-hafter Worte, der über den sonst im Rgvêda üblichen hinausgeht. In dieser Phrase verräth sich aber der Dichter, wenn ich nicht irre, noch deutlicher: wir können hier pari khyan in der Verbindung mit urviyâ und im ganzen Zusammenhange nur durch „sie schauen weit umher“ übersetzen. khyâ + pari heißt aber im RV. ebenso wie caksh + pari nur „übersehen = vernachlässigen“; „überblicken, erspähen“ heißt paç + pari. Innerhalb der späteren Literatur ist pari + khyâ nur im Passivum belegt. Zwar könnten wir an die Möglichkeit denken, daß pari an unserer Stelle keine engere Verbindung mit khyâ eingegangen wäre, sondern eine freiere Stellung einnähme; aber das Simplex khyâ ist im RV. unbelegt, und auch später kommt

davon nur das Passivum und Causale vor¹⁾. Wir werden demnach annehmen müssen, daß der Verfasser pari-*paç* oder vi-*khyâ* hat sagen wollen; statt dessen aber pari-*khyâ* brauchte, das ihm in seiner alten Bedeutung nicht mehr geläufig war.

Die Analyse dieser beiden Hymnen zeigt uns, wenn ich nicht irre,

erstlich, daß es im Rgvêda Lieder giebt, welche großentheils aus Fragmenten älterer Lieder zusammengesetzt sind;

zweitens, daß der Rgvêda Nachdichtungen in alterthümlichem Genre, und zwar aus einer Zeit enthält, da das lebendige Gefühl für den Sprachgebrauch der älteren Hymnen bereits im Erlöschen war.

Die beiden soeben analysirten Hymnen scheinen allerdings zu den jüngsten Liedern des Rgvêda zu gehören. Aber ich vermag sie nicht als vereinzelte Erscheinungen anzusehen; denn sie weichen, wie mich dünkt, in ihrem Habitus keineswegs so sehr von der großen Masse der Rgvêda-Hymnen ab, daß wir Grund zu der Annahme hätten, sie unterschieden sich von dieser nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach. Zwar wird es uns selten genug gelingen, Verstöße gegen den Sprachgebrauch mit einiger Sicherheit nachzuweisen: geht uns doch für jene entlegene Entwicklungsperiode eines fremden Volkes, welche wir hier behandeln, die unmittelbare Feinheit und Sicherheit des Stilgefühls ab, welche bei Denkmälern solcher Zeiten und Völker, die uns näher liegen, dem Forscher seine Aufgabe so ungemein erleichtern; aber die Wieder-

¹⁾ Für akhyat AV. 18, 1, 24 steht an der entsprechenden Stelle des Rgvêda 10, 11, 7 : akshat; cf. allerdings Monatsber. d. k. Preuss. Akademie d. Wiss. z. Berlin 1879, p. 687 ff.

holungen in Inhalt und Ausdruck, wie sie uns auch sonst im Rgvêda oft begegnen, scheinen darauf hinzuweisen, daß die vedischen Dichter in der Benutzung fremden Materials nicht gerade zurückhaltend zu sein pflegten.

Unter diesen Umständen hat es seine ganz eigenthümliche Schwierigkeit, im Rgvêda das Aeltere vom Späteren zu sondern. Daß statistische Versuche bisher nur überaus dürftige und zweifelhafte Resultate geliefert haben, wird uns auf einem Gebiete nicht Wunder nehmen, wo mitunter die jüngsten Lieder die schönsten alten Formen, Worte und Wendungen enthalten können.

Dem gegenüber richtet sich unsere Aufmerksamkeit naturgemäß auf jene Pâdas und Phrasen, die sich gleichlautend oder mit unbedeutenden Varianten in verschiedenen Liedern und Büchern des Rgvêda wiederholen. Diese Phrasen sind meiner Meinung nach ähnlich zu beurtheilen, wie gewisse Reime und Wendungen, welche die nothwendige Ausstattung unseres Gelegenheitsdichters bilden (man denke nur an Reime wie „Liebe—Triebe, Sonne—Wonne“ etc.). Solche feststehende Reime und Wendungen scheinen ihrer Entstehung nach größtentheils einer früheren Periode unserer Literatur anzugehören: als unentbehrliche Lückenbüsser bei eintretendem Reim- und Gedankenmangel haben sie sich bis jetzt erhalten, und werden sich wohl auch erhalten, so lange unsere Sprache und Verskunst sich nicht ändern. Sehen wir von der eigentlichen Gelegenheits- und Journaldichterei ab, so scheint sich die Schematisirung bestimmter poetischer Ausdrucksweisen besonders innerhalb der religiös-kirchlichen Lyrik geltend zu machen: wer mit unseren Gesangbüchern vertraut ist, weiß, wie sehr sich hier gewisse poetische Phrasen mit geringen Modificationen wiederholen. Die halb unbewusste Remi-

niscenz hat auf diesem Gebiete, zumal in Zeiten religiösen Stillstandes, naturgemäß einen ungemein weiten Spielraum: ist doch in solchen Zeiten der Inhalt der religiösen Lyrik im Wesentlichen gegeben; und eine frühzeitige Bekanntschaft mit den schönen Liedern früherer Zeit prägt gewisse Formen dem jugendlichen Gemüthe so fest ein, daß nur eine bedeutende poetische Potenz oder die Einwirkung einer starken weltlichen Lyrik dazu befähigen werden, eine neue oder gar eine wirklich originelle Ausdrucksweise zu finden. Nun ist ja der Rgvêda ganz wesentlich eine Sammlung geistlicher Lieder, die sich auf einen, wie ich glaube, recht umfangreichen Zeitraum vertheilen: und wir werden hier wie dort annehmen müssen, daß jene Wendungen und Pâdas, die in dieser Sammlung immer wiederkehren, meist zum ältesten Bestande derselben gehören. Auch hier ist es, wenn ich nicht irre, wesentlich der zweite metrisch bedeutungsvollere Theil der Verszeile (des Pâda's), der sich am häufigsten wiederholt: der Schluß des Pâda's war eben schwerer aus den eigenen poetischen Mitteln zu beschaffen, und wurde daher mit besonderer Vorliebe dem älteren Material entlehnt. Sehr beachtenswerth ist die Ansicht Aufrecht's über derartige Wendungen (Rigveda², 2, p. XII): „Wenn in verschiedenen Theilen des Rgvêda ganze Redensarten sich wiederholen oder leichtthin variirt werden, so glaube ich, daß dieses minder directer Nachahmung oder unbewußten Reminiscenzen des wirklich Bestehenden, sondern des ehemals Vorhandenen zuzuschreiben ist.“ Im einzelnen Falle werden wir allerdings nur solche unter diesen Wendungen mit einiger Sicherheit der vorvedischen Zeit vindiciren dürfen, welche sich nur mit Mühe in den jedesmaligen Zusammenhang fügen, oder welche Anschauungen enthalten, die von der durchschnittlichen Denk- und

Empfindungsweise der Rgvêda-Dichter abweichen und sich einer Auffassung nähern, wie sie sich in den ältesten Culturdenkmälern der verwandten Völker, insonderheit der europäischen Indogermanen, findet.

2. Ueber den religiösen Standpunkt des Rgvêda.

Ist es schon durch die Vermengung früherer und späterer Elemente ungemein erschwert, im Rgvêda das Aeltere und Jüngere in Sprache und Cultur auseinander zu halten, so tritt dazu eine neue Schwierigkeit, sobald es sich um die Erforschung des religiösen Inhaltes seiner Lieder handelt : diese Schwierigkeit hat ihren Grund in dem religiösen Standpunkte des Rgvêda, oder besser in der Form der Götterverehrung, welche in den Hymnen des Rgvêda üblich ist. Diese Form der Götterverehrung, welche heutzutage nach Max Müller's Vorgang Henotheismus oder Kathenotheismus genannt zu werden pflegt, besteht darin, daß der jeweilig angerufene Gott als der höchste gepriesen wird, daß ihm die Attribute und Eigenschaften der anderen Götter, ja deren Namen beigelegt werden : er umfaßt alle Götter, er ragt über alle Götter hinaus. Die Tendenz, den gerade angerufenen Gott an die Spitze der Götter zu stellen, also, daß sich Menschen und Götter, Erde und Himmel vor ihm neigen, ist im Rgvêda so ausgeprägt, daß sie des Nachweises nicht bedarf : jede Seite des Rgvêda zeugt von ihr. Für die Gewohnheit der Rgvêda-Dichter, die höchste Stellung des besungenen Gottes dadurch zu veranschaulichen, daß sie ihm die Eigenschaften und Namen anderer Götter zuschreiben, und diese dadurch gleichsam in ihm aufgehen lassen, sei es mir aber gestattet, einige Beispiele beizubringen.

Der Vergleich oder die Gleichstellung wird entweder durch Vergleichungspartikeln, wie *na*, *iva* vermittelt; oder der gepriesene Gott wird einfach, ohne diese Partikeln, dem andern Gotte gleichgestellt; mitunter wird er auch geradezu mit dem Namen des Gottes, dem er gleichgestellt werden soll, angerufen¹⁾. Sehr reich an Vergleichen des angerufenen Gottes mit anderen Göttern ist z. B. das Agni-Lied 2, 1 (S. u.); ähnlich 5, 3. Ferner lesen wir: *ud u shya çaranê divô jyôtir ayamsta sūryaḥ | agnir na çukraḥ samidhāna āhutaḥ || 8, 25, 19 (c. cf. 6, 16, 34 c.). yat sūryô na rôdasî avardhayat || (sc. indraḥ) 8, 12, 7. indraḥ sūryasya raçmibhir ny arçasānam ôshati | agnir vanêva sāsahîḥ pra vāvṛdhê || 9. mahām indrô ya ôjasâ parjanyaô vṛshṭimām iva | stômāir vatsasya vāvṛdhê || 8, 6, 1. cf. 9, 2, 9. pâvakāsaḥ çucayaḥ sūryâ iva (sc. marutaḥ) 1, 64, 2. — Insonderheit pflegen die Dichter des neunten Buches den Sôma allen möglichen Göttern gleichzustellen (cf. L. III, p. XXVIII f.): *vâyur na yô niyutvām ishṭayāmâ nâsatyêva hava â çambhavishtḥaḥ | viçvavârô draviṇôdâ iva tman pûshêva dhîjavanô 'si sôma || 88, 3. indrô na yô mahâ karmāni cakrir hantâ vṛtrāṇām asi sôma pûrbhit | 4. etc. pavitraṃ tē vitataṃ brahmanas patê prabhur gâtrāṇi pary êshi viçvataḥ |¹⁾ 83, 1. (zu vergleichen ist besonders auch das Âpri-Lied 9, 5).**

Eine besondere Vorliebe scheinen die Dichter des Rgvêda für solche Vergleiche zu haben, mit denen sich ein Wortspiel verbinden läßt; so für Vergleiche mit Göttern, deren Name gleichzeitig eine appellative Bedeutung hat. Natürlich ist es in solchen Fällen nicht immer

¹⁾ Für den Gebrauch des Vocativ's sind solche Stellen, wie RV. 6, 31, 1 zu beachten.

möglich, mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Gott oder das Appellativum gemeint ist; doch läßt sich in vielen Fällen das Eine oder Andere recht wahrscheinlich machen. So ist mitra gleichzeitig Nomen proprium eines Âditya (wohl ursprünglich ein Sonnengott cf. Hill. 111 ff.) und ein Appellativum, welches „Freund“ bedeutet. Besonders gern wird Agni „mitra“ genannt oder mit Mitra verglichen (cf. Hill. 117). Für das Ineinanderspielen von mitra „Freund“ und dem Gotte Mitra ist der Vers 3, 5, 4 von Interesse: *mitrô agnir bhavati yat samiddhô mitrô hôtâ varuṇô jâtavêdâḥ | mitrô adhvaryur ishirô damânâ mitraḥ sindhûnâm uta parvatânâm ||* (cf. 10, 83, 2). Deutlich ist der Gott gemeint im Sômaliede 9, 2, 6: *acikradad vṛshâ harir mahân mitrô na darçataḥ | sam sûryêna rôcatê ||* und wohl auch im Agni-Liede 6, 8, 3: *vy astabhnâd rôdasî mitrô adbhutô 'ntarvâvad akrṇôj jyôtishâ tamaḥ | vi carmanva dhishanê avartayad vaiçvânarô viçvam adhatta vṛshnyam ||*. Dagegen bedeutet mitra „Freund“ 5, 52, 14: *accha ṛshê mârutam gaṇam dânaḥ mitram na yôshanâ |*. — Ganz ähnlich scheint es sich mit feststehenden Götterbeinamen zu verhalten. Varuṇa ist z. B. vorzugsweise der „König“ (*râjan*)¹⁾; 10, 8, 5 finden wir Agni direct mit Varuṇa verglichen: *bhuvaç cakshur maha ṛtasya gôpâ bhuvô varuṇô yad ṛtâya vêshi |*²⁾; wenn nun Sôma 9, 89, 2 „als König sich in der Flüsse Kleid kleidet, der heiligen Ordnung Schiff, das am gradesten fährt, besteigt“ (*râjâ sindhûnâm avasishṭa vâsa ṛtasya nâvam âruhad rajishṭhâm |*); wenn er 9, 107, 16 „als König der im Meere wohnende

¹⁾ Die Âdityas heißen *râjanâḥ* wohl erst nach dem *râjâ varuṇaḥ*, dem ersten der Âdityas; nach ihnen oder Varuṇa führt dann Aditi den Titel *râjaputrâ* (2, 27, 7).

²⁾ cf. auch 10, 11, 1.

Gott^a heißt (râjâ dêvaḥ samudriyaḥ ||; cf. allerdings V. 15); so ist, wie ich glaube, râjan nicht einfach = König, sondern besser = râjâ varunaḥ zu fassen (cf. Hill. 83 ff)¹). Dagegen ist râjan einfach = König 10, 75, 4 : abhi tvâ sindhó çicum in na mâtaró vâçrâ arshanti payasêva dhênavaḥ | râjêva yudhvâ nayasi tvam it sicâu yad âsâm agram pravatâm inakshasi ||. — Dem Dyâus ist Indra gleichgestellt 1, 55, 1 : divaç sid asya varimâ vi papratha indram na mahnâ pṛthivî cana prati |; das uralte Epitheton des Dyâus ist pitar, und dieser Dyâus Pitar ist wohl gemeint 10, 23, 5 : tat-tad indrasya pâuṣyam grñmasi pitêva yas tavishṭm vâvṛdhê çavaḥ ||²). — Bei solchen Vergleichen wird mitunter sogar das Genus verändert : Ushas heißt 7, 79, 3 „indratamâ maghônî“; und wenn 6, 61, 7 Sarasvatî „vṛtraghnî“ genannt wird, so könnte auch das ganz wohl eine Anspielung auf Indra, den „vṛtrahan“, sein. —

Diese Vergleichen haben den endlosen Identificationen der Brâhmaṇas trefflich vorgearbeitet. Einige Rgvêda-Stellen stehen der in den Brâhmaṇas üblichen Art schon ganz nahe; z. B. 6, 45, 7 : brahmâṇam brahmavâhasam gṛbhiḥ sakhâyam ṛgmiyam | gâṃ na dôhasê huvê || (sc. indram); V. 26 : dûṇâçam sakhyam tava gâur asi vira gavyatê | açvô açvâyatê bhava ||; 28, 5 : gâvô bhagô gâva indrô mê acchân gâvaḥ sômasya prathamasya bhakshaḥ | imâ yâ gâvaḥ sa janâsa indra icchâmîd dhṛdâ manasâ cid indram ||³). —

¹) Es ist zu bemerken, daß Sôma auch schon aus eigener Machtvollkommenheit râjan ist; aber, wenn ich nicht irre, wesentlich als König der Pflanzen, cf. 9, 114, 2. 10, 97, 22 und das PW. s. sôma.

²) Ebenso ist pitâ = dyâus pitâ 10, 138, 6; cf. übrigens 4, 21, 1.

³) So finden wir auch bereits im Rgvêda die Vorläufer der Wort-

Die Durcheinandermengung der verschiedenen Götter ist ohne Zweifel nicht ursprünglich. Es gab eine Zeit — und diese reicht zum Theil wohl noch in den Rgvêda hinein —, wo die einzelnen Göttergestalten schärfer auseinandergehalten wurden. Ein jeder Polytheismus, ja eine jede Heiligenverehrung ist bis zu einem gewissen Grade dasjenige, was man in Bezug auf den Rgvêda heutzutage Henotheismus zu nennen pflegt: wenn sich ein Menschenkind bittend oder dankend einem bestimmten Gotte oder Heiligen zuwendet, so wird, sofern das Gebet ihm recht von Herzen kommt, seiner Empfindung während des Betens dieser Gott oder dieser Heilige der Einzige sein; denn er ist es, der helfen kann und helfen soll: und das „du kannst es am besten“ verwandelt sich subjectiv dem betenden Gemüthe in ein „du kannst es allein“.

Wenn wir schon in sonstigen historischen Quellen besonders auf die gelegentlichen Bemerkungen achten, welche der Verfasser absichtslos, als ein ihm Selbstverständliches, hinwirft; so werden wir bei einer henothetischen Liedersammlung, wie sie uns im Rgvêda vorliegt, in hervorragendem Grade dazu genöthigt sein, dem Tendenziösen gegenüber Vorsicht zu üben und das gelegentlich Gesagte in den Vordergrund unserer Betrachtung zu stellen. Grade solche Lieder, welche direct an ihn gerichtet sind, können mitunter für die objective Kenntniss eines bestimmten Gottes wenig maßgebend sein: denn hier preist der Beter an dem Gotte nicht nur die Eigenschaften, welche demselben nach dem Glauben aller zukommen, sondern er singt und sagt, was ihm persönlich in diesem Momente

spiele, mit denen die Gelehrten der Brâhmanas so gern operiren; cf. RV. 7, 4, 2 neben Mâitr. 8. 2, p. 12, 1 (Kuhn's Literaturblatt 1, 170).

der Gott ist, vielleicht auch, was seiner Meinung nach der Gott gerne hört. Zwar werden wir annehmen dürfen, daß solche Eigenschaften und Thaten, die immer und immer wieder an einem Gotte gepriesen werden, ihm wenigstens für die Zeit der betreffenden Hymnen im Bewußtsein eines weiteren Kreises angehörten; soweit ihm aber diese Eigenschaften und Thaten nur in Hymnen, die an ihn gerichtet sind, zugeschrieben werden, liegt die Möglichkeit vor, daß sie ihm erst jüngst, sei's durch Uebertragung, sei's durch Neubildung, beigelegt worden sind.

So nahe es nun dem Verehrer liegen muß, die Leiden und Thaten des Gottes oder Heiligen, den er grade anruft, andächtig zu übertreiben; so hat er doch keinerlei Veranlassung, einen anderen Gott oder Heiligen, von dem er im Augenblicke nichts will und dem er nichts zu danken hat, hinaufzuschrauben. Ein Epitheton, das einem in dem betreffenden Liede nicht angerufenen, also gleichsam unbetheiligten Gotte beigelegt wird, kann daher für die Kenntniß der objectiven und alten Gestalt des nicht angerufenen Gottes werthvoller sein, als eine ganze Reihe direct an denselben Gott gerichteter Lieder. Insonderheit werden wir in Gleichnissen die Eigenschaften und Thaten, welche das Tertium comparationis bilden, für den Gott in Anspruch nehmen dürfen, mit welchem der angerufene Gott verglichen wird. Wir könnten uns beispielsweise denken, daß ein Beter, sich in das Martyrium des heiligen Paulus versenkend, sagte: „du bist gekreuzigt und geschunden um deines Glaubens willen“, obwohl der Beter sich dessen ganz bewußt wäre, daß der h. Paulus enthauptet ward; er würde damit nur ausdrücken wollen, daß das Martyrium des h. Paulus nicht minder schwer

und verdienstlich gewesen sei, wie das des h. Petrus oder das des h. Bartholomäus. Sagte nun aber der Beter : Du bist gekreuzigt, wie der h. Petrus, geschunden, wie der h. Bartholomäus, geröstet, wie der h. Laurentius etc.; so könnten wir mit Sicherheit daraus schließen, daß nach dem Glauben des Beters der h. Petrus gekreuzigt, der h. Bartholomäus geschunden worden ist u. s. f. —

Ob und wie weit die Eigenthümlichkeit des vedischen Henotheismus, Eigenschaften, Attribute und Thaten der anderen Götter auf den jeweilig gepriesenen Gott zu übertragen, auch anderen Formen des Henotheismus angehört, das ist eine Frage, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Jedenfalls ist sie nur als eine besondere Aeufserung der henotheistischen Grundstimmung zu betrachten, der Tendenz, den grade angerufenen Gott über alle Götter zu erheben. Diese Tendenz macht sich naturgemäß überall geltend, wo sich mehrere Götter oder Heilige der Verehrung des Gläubigen darbieten; wengleich sie vielleicht nirgends in so hohem Grade ausgebildet ist, wie im Rgvêda. Ueber diesen Göttern oder Heiligen pflegt aber sonst ein allgemein anerkannter höchster Gott zu stehen, der Gott, welcher für unser Gottesbewußtsein allein Gott ist. Diese höchste Gottheit scheint der Rgvêda nicht zu kennen : sollte auch die vorvedische Zeit sie nicht gekannt haben ?

Asura und ahura.

Zu den merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der arischen (indo-eranischen) Religionsgeschichte gehört das Verhältniß des Ahura der Eraner zu den Asuras der indischen Brâhmana-Literatur. Es ist ja bekannt, wie auffällig die beiden nahverwandten arischen Stämme gerade in der Bedeutung religiöser Bezeichnungen zwischen großer Uebereinstimmung und völliger Divergenz schwanken; die letztere findet in der Bedeutung des Wortes „dêva“ bei den Indern und Eranern den schärfsten Ausdruck, ja dieses Wort ist für die Deutung vieler ähnlicher Erscheinungen geradezu entscheidend. Das Verhältniß des Ahura im Avesta zu den Asuras der Inder ist weit schwieriger zu erklären. Wenn die Dêvas, die alten „himmlischen“ Götter der Indogermanen, im Avesta als Teufel erscheinen, so lag die Vermuthung nahe, daß die Reform des Zarathustra in ihrem Streben nach einer reineren Religionsform sich der alten Naturgötter und der an ihnen haftenden sinnlichen Gottesvorstellung entledigt habe, indem sie die Daêvas als böse Geister, ihre Anhänger als Teufelsverehrer brandmarkte¹⁾; und diese Annahme wurde durch andere Erscheinungen im Avesta

¹⁾ Anders James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 265 ff.

bestätigt. Ganz anders steht es mit dem Verhältniß des Ahura Mazdá zu den Asuras : von einer Reform, die einen gewaltsamen Schnitt in die religiöse Tradition der Inder gemacht hätte, ist nichts wahrzunehmen; vor allem stehen aber in Indien dem Ahura Mazdá des Avesta nicht nur die Asurá adévāḥ der Bráhmana-Literatur gegenüber, sondern wir finden, besonders im Rgvéda, das Wort „asura“ auch im Singular, und zwar im Sinne eines göttlichen Wesens und als Epitheton verschiedener Götter (Dévas) gebraucht. Kurz : dem Ahura Mazdá der Eraner, den man mutatis mutandis den indogermanischen Jehova nennen könnte, entspricht in der indischen Literatur das Wort asura in zwei ganz entgegengesetzten Bedeutungen : es ist im Rgvéda ganz wesentlich eine Bezeichnung göttlicher, in den Bráhmanas ausschließlicly eine Bezeichnung widergöttlicher Wesen, wenn ich déva und adéva so übersetzen darf; zwischen beiden steht der Atharvavéda und die Mantra-Theile des Yajurvéda.

Schon aus dieser Gegenüberstellung scheint auf den ersten Blick mit höchster Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, daß der Gott Ahura-Asura der arischen Vorzeit angehört, und die Asurá adévāḥ der späteren indischen Literatur einer secundären Entwicklung ihr Dasein verdanken. Aber bei dieser Annahme würden wir eine Möglichkeit übersehen, die grade neuerdings wieder mehrfach betont worden ist : „asura“ könnte ein Begriff sein, der, ursprünglich weder Göttliches noch Widergöttliches mit Nothwendigkeit bezeichnend, sich zum Einen und Andern entwickelt hätte; ein solcher Begriff wäre z. B. Geist. Die Ableitung von skr. asu scheint diese Auffassung zu bestätigen; dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, daß für ein gemeinsam arisches Wort wie asura-ahura die

Bedeutung des *añhu* der Eraner dieselbe Wichtigkeit wie die des skr. *asu* beanspruchen darf. — Setzen wir aber den Fall, daß *asura-ahura* ursprünglich eine derartige blasse Bedeutung gehabt hat; so müßte das Wort *asura* im Rgvêda nothwendig diese Unbestimmtheit des Begriffes bewahrt haben, und eine Eigenschaft ausdrücken, die sich ebensowohl auf Götter wie auf Dämonen anwenden läßt, oder von Göttern auf eine bestimmte Classe von Dämonen übertragen werden kann.

Wir werden uns also zunächst mit der Frage zu beschäftigen haben, ob die soeben dargelegte Auffassung des Wortes *asura* in den Hymnen des Rgvêda ihre Bestätigung findet. Zur Beantwortung dieser Frage wird es nöthig sein, den einzelnen Stellen des Rgvêda, an welchen das Wort *asura* oder dessen Derivata vorkommen, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Wir finden im Rgvêda an Derivaten von *ásura* (dazu das Compositum *asurahán*) :

- 1) *asuryá*; dieses scheidet sich nach Grassmann (WB.) in
 - a) *asuryá* (dreisilbig, daher nach Gr. zu oxytoniren), neutr. Subst. Dieses Wort würde bedeuten „Eigenschaft, Attribut“ oder „der Complex der Eigenschaften oder Attribute = die Stellung des oder der *Asura*“; vielleicht auch „die Gemeinschaft der *Asuras*“.
 - b) *asuría* (nach Gr. WB. viersilbig), Adj. „was dem oder den *Asura* zugehört“ (im Deutschen brauchen wir in diesem Sinne den Genitiv), „was zu dem oder den *Asura* in Beziehung steht“ oder „was die Eigen-

schaften des oder der Asura hat* (cf. *dāivya*); in der letzteren Bedeutung vielleicht eine metrische Nebenform von *asura* (S. u.).

- 2) *āsurá* „von dem oder den Asura stammend“.
- 3) *asuratvá*, Neutr. „das Asura-Sein, das wahre Wesen des oder der Asura, die Asurahaftigkeit“.

Ehe ich zur Interpretation der einzelnen Stellen übergehe, schicke ich einige Bemerkungen mehr äußerlicher Art voraus.

Schon bei der Sammlung des Materiales fällt es in die Augen, daß im Rgvêda der Plural des Wortes *asura* sehr selten ist. Im Ganzen finden wir im Rgvêda das einfache *asura* 71 Mal (oder 72 Mal, wenn wir 7, 96, 1 hierherziehen); darunter 3 Mal im Dual (oder viermal, wenn *asura* 1, 151, 4, wie wahrscheinlich, Du. ist; Max Müller, Pada-P. liest *asurá*; so auch *Sâyapa*), und 10 Mal im Plural. Der Plural ist aufs erste (2 Mal), achte (3 Mal) und zehnte Buch (5 Mal) beschränkt; der Dual auf's erste (1, 151, 4), siebente (2 Mal) und achte (1 Mal). Der Dual wird ausschließlich von *Mitrávaruṇau* gebraucht. Der Plural wird nur 2 Mal sicher von Göttern ausgesagt: 8, 27, 20 und 1, 64, 2; an der letzten Stelle sind die *Maruts*, an der ersten wohl die *Ādityas* (cf. 17. 22) so genannt. 1, 108, 6 sind wahrscheinlich die *Asurá adēvāḥ* gemeint (S. u.). Von 10 Stellen, an denen der Plural *asurāḥ* vorkommt, müssen demnach oder können 8 auf die *Asurá adēvāḥ* bezogen werden. Dagegen kann der Singular *asurāḥ*, den wir im Rgvêda 57 (oder 58) Mal antreffen, nur an 4 Stellen (2, 30, 4. 7, 99, 5. 10, 138, 3 und 10, 124, 3) einen widergöttlichen Asura bezeichnen. Der göttliche Asura scheint also wesentlich als Singular empfunden

zu sein : denn das Dvandvam „mitrâvaruṇâu“ repräsentirt meiner Meinung nach (besonders in Liedern an Mitrâvaruṇâu) für den Sänger nahezu eine Einheit; und auch Götterclassen, wie die Âdityas und Maruts, können, besonders wenn das Lied ganz oder wesentlich an sie gerichtet ist, unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt werden. Nun ist 1, 64 ausgesprochener Mafsen ein Marut-Lied, und 8, 27 scheint sich wenigstens im zweiten Theile (cf. Gr. Uebersetzung) durchaus an die Âdityas zu wenden. Ebenso sind von den Hymnen, in welchen der Dual von asura vorkommt, 7, 65 durchaus, 8, 25 in seinem ersten Theile (cf. Gr. Uebersetzung) und 1, 151 vorwiegend, wenn nicht völlig Mitrâvaruṇâu-Hymnen; nur 7, 36 ist ein Viçvêdêvâḥ-Lied, in welchem der zweite Vers dem Götterpaare Mitra und Varuṇa gewidmet ist.

Der besseren Uebersicht wegen gebe ich hier eine Tabelle, welche die Vertheilung des Singular's, Dual's und Plural's vom Worte asura auf den oder die göttlichen Asura einerseits und den oder die Asurâ adêvâḥ andererseits innerhalb des Rgvêda veranschaulichen soll¹⁾ :

asura, im RV. summâ 71, resp. 72 Mal.

Sg. 57, resp. 58 Mal; davon göttlich 53,
resp. 54 Mal, adêva 4 Mal.

Du. 4 Mal, stets göttlich.

Pl. 10 Mal; davon göttlich 2 Mal, adêva
8 Mal (?).

Demnach Sg. Du. Pl. von 71 resp. 72 Mal : göttlich
59, resp. 60 Mal, adêva 12 Mal.

So stellt sich im Rgvêda der göttliche Asura auch äußerlich zum Ahura des Avesta, der ebenfalls nur höchst

¹⁾ Die soeben angegebenen zweifelhaften Stellen bitte ich in den bezüglichen Abschnitten dieser Abhandlung weiter unten nachzusehen.

selten im Plural (oder Dual) vorkommt; die widergöttlichen Asuras des Rgvêda entsprechen hingegen den Asuras der Brâhmana-Literatur, welche, soweit ich sehen kann, ausschliesslich die pluralische Form zeigen. Ich werde daher künftig der besseren Unterscheidung halber den göttlichen Asura *den Asura* (Sg.), die widergöttlichen Asuras aber *die Asuras* (Pl.) nennen; und bitte dabei im Gedächtnisse zu behalten, dafs dieses Verhältnifs nicht ausnahmslos ist.

Das Compositum asurahán gehört natürlich zu den Asurâ adêvâh. — Von den Derivaten ist im Rgvêda das Adjectiv asurîa stets, das neutr. Sbst. asurya bis auf eine unsichere Stelle, die ganz wohl hierher gehören kann (1, 134, 5), zum göttlichen Asura zu stellen. Asuratva gehört nur zu diesem; âsura ist bald zum einen, bald zu den andern zu stellen.

Der von Grassmann (WB.) angenommene formelle Unterschied zwischen einem dreisilbigen neutralen Substantiv asuryâ und einem viersilbigen Adjectiv asurîa ist zwar nicht evident, aber doch wahrscheinlich. Asuryâ erscheint im Rgvêda 27 Mal. Das dreisilbige asurya ist 12 Mal (1, 134, 5. 2, 27, 4. 33, 9. 4, 42, 2. 5, 10, 2. 6, 30, 2. 36, 1. 74, 1. 7, 5, 6. 65, 1. 66, 2. 8, 25, 3) sicher neutrales Substantiv; das viersilbige asurîa 6 Mal (1, 167, 5. 168, 7. 2, 23, 2. 4, 16, 2. 10, 105, 11. 54, 4) ebenso zweifellos Adjectiv. Asurya könnte ein Mal (5, 66, 2) Adjectiv, asurîa 4 Mal (3, 38, 7. 7, 21, 7; 2, 35, 2. 7, 22, 5) neutrales Substantiv sein: doch wäre eine solche Auffassung unnöthig, an den beiden letzten Stellen sogar sehr unwahrscheinlich. 10, 50, 3 kann asuryâ ebenso wohl als neutr. Sbst. wie als Adj. gefasst und sowohl drei- wie viersilbig gelesen werden (S. u.). Nur 3 Stellen wollen sich, wenig-

stens scheinbar, dem Schema nicht fügen : 6, 20, 2 scheint das neutr. Sbst. viersilbig, 9, 71, 2 das Adj. dreisilbig zu sein; 8, 101, 12 ist das Adj. *asurya* ohne Zweifel dreisilbig zu lesen. Demnach fügen sich zwei Drittel der Stellen mit Nothwendigkeit der von Grassmann statuirten Unterscheidung zwischen einem neutr. Sbst. *asurya* und einem Adjectiv *asuria*, und von dem übrigen Drittel sträuben sich nur 3 Stellen gradezu gegen dieselbe. Es ist demnach nicht ohne Interesse, diese letzteren einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. —

Ich beginne mit 8, 101, 12, wo wir lesen : *baṭ sūrya ṇavasā mahām asi satrā dēva mahām asi | mahná dēvānām asuryaḥ puróhitō vibhu jyótir adābhyam ||*. Es ist augenscheinlich, daß *asuryaḥ* hier nur als Adj. (od. masc. Sbst.) gefaßt werden kann, und ebenso deutlich, daß es dreisilbig zu lesen ist. Diesem allerdings unbestreitbaren Factum gegenüber drängen sich uns aber einige Beobachtungen auf, die geeignet sind, die Bedeutung desselben gar sehr zu mindern, wenn nicht aufzuheben. Das Lied scheint aus verschiedenen Bestandtheilen zu bestehen, von denen V. 11 und 12 näher zusammengehören, wie sie auch SV. AV. (20, 58, 3. 4). VS. auf einander folgen. Beide Verse sind so inhaltsleer wie möglich : sie enthalten eigentlich nichts, wie die wiederholte Versicherung, daß *Sūrya* groß sei; solche Verse konnten jederzeit verfertigt werden. Daß *Sūrya* V. 11 *āditya* genannt wird, erscheint verdächtig (cf. Gr. A. 710), da *āditya* als Beiname *Sūrya*'s im Rgvēda selten ist, während die Sonne später gradezu *āditya* heißt. Dazu kommt, daß von den drei Pādas beider Verse, die wenigstens etwas mehr wie die oben erwähnte Versicherung besagen, der eine, 11 c., mit einer ganz geringfügigen Modification in 10, 75, 9 c. wieder-

kehrt, wo sich *d.* sachlich und der Form nach besser anschließt, und 12 c. an 3, 2, 8 d = 10, 150, 4 a (*dēvō* paßt nicht in's Versmaß) *agnir dēvānām abhavat purōhitah* (cf. 1, 44, 12 a) erinnert, wo *dēvānām purōhitah* besser auf Agni angewandt ist. Diese Umstände scheinen mir dafür zu sprechen, daß wir es hier mit einem sehr späten Machwerke zu thun haben, aus einer Zeit, in welcher jene Scheidung von *asurya* und *asuria* vielleicht nicht mehr gefühlt wurde; denn *asurya* als neutr. Sbst. ist mit unbedeutenden Ausnahmen auf den Rgvēda¹⁾ beschränkt; und auch für das Adj. *asurya* geben die PWW., wenn wir vom Rgvēda absehen, nur Citate aus den Brāhmaṇas. Dieses *asurya* der Brāhmaṇas gehört natürlich zu *asura* Götterfeind und könnte ganz wohl eine spätere Neubildung sein.

Die zweite Stelle wäre 9, 71, 2 : *pra kṛṣṭihēva ṣūsha ēti rōruvad asuryam varṇam ni riṇtē asya tam | jahāti vavriṃ pitur ēti nishkr̥tam upaprutam kṛṇutē nir-rijam tanā ||*. Das PW. (s. *asurya* u. 1 ri + ni), Ludwig (N. 861), Grassmann und Bergaigne (3, 85) fassen *asuryam* als Adjectiv zu *varṇam* auf; das *ni riṇtē* unserer Stelle wird vom PW. unter 1) „auflösen, trennen, zerstören“ gestellt. Berg. übersetzt „se dépouille de sa nature d'Asura“, Ludwig : „diese asurische Farbe läßt er herabfließen“, Grassmann : „läßt niederrinnen diesen seinen Himmelsglanz“. *ri* ist eine wesentlich vedische Verbalwurzel und bedeutet „lösen, fließen lassen“; folgende Medialformen erscheinen im RV : + ni 1, 124, 7 *jāyēva patya uṇatī suvāsā ushā hasrēva ni riṇtē apsaḥ ||* u. 5, 80, 6 *ēshā prañicī*

¹⁾ und solche Verse anderer Samhitās, die auch im Rgvēda vorkommen.

duhitā divō nṛṇ yōshēva bhadrā ni riṇtē apsah |. Hier ist das Medium ebenso wie an unserer Stelle mit einem Accusativ verbunden. Sei's nun, daß Ushas ihre „Wange (1, 124, 7; oder ihr Antlitz 5, 80, 6. L. 7. u. 12) niedersenkt“ oder die „Gewänder (1, 124, 7; oder den Schleier 5, 80, 6 Gr.) fallen läßt“, oder etwa die „Wange“ oder das „Antlitz enthüllt“ (cf. PW.; „Sie nimmt die Hülle lächelnd von dem Nacken“ GKR. 16): jedenfalls muß ni riṇtē soviel heißen, wie „etwas von sich aus“ oder „etwas, das einem gehört, niedersenken, fallen lassen, enthüllen“. Sonst ist das Medium von ri intransitiv: so nirīṇāṇah 9, 14, 4. riṇatē 5, 58, 6. rīyatē 1, 135, 7. 10, 53, 8. pra rīyatē 5, 7, 8. anu rīyatē 1, 85, 3. — ā rīyatē 1, 30, 2 ließe sich zwar im Zusammenhange am besten übersetzen mit: etwas in sich hineinströmen lassen (Gr.); aber 10, 40, 9, wo ā rīyatē gewiß „hineinfließen“ bedeutet, läßt vermuthen, daß hier ab und c nicht zusammengehören; wie auch Ludwig (452) anzunehmen scheint. Aus dem Grundbegriffe der Wurzel ri „laufen lassen, zum Laufen bringen“ (cf. ar, rṇōti) hat sich † ni sowohl die Bedeutung „befreien, enthüllen“, wie auch „vernichten“ entwickelt. ri † ni im Activ heißt „zermalmen, niedertreten“; das Medium aber „sich lösen, gelöst sein“ (S. o.; nirīṇāṇah 9, 14, 4 heißt deutlich „befreit, enthüllt“), und c. Acc. „etwas von sich aus oder etwas, das einem gehört, lösen, enthüllen“. Diese Bedeutung nehme ich auch an unserer Stelle an. asuryam beschließt, wenn ich nicht irre, den im vorhergehenden Pāda begonnenen Satz, ebenso wie vēti 1 b (Gr.); ähnlich beginnt payah 1 c den Satz, welchen Pāda d fortsetzt (Gr. L.). Der Satz hiesse etwa: „wie eine (oder die) völkervernichtende Kraft dringt er brüllend zur Stellung des Asura vor,

diese Art derselben enthüllt er^a. asya kann wohl nur auf asuryam bezogen werden; zum zweiten Pāda cf. V. 8. —

Endlich ist das neutr. Sbst. asurya 6, 20, 2 scheinbar viersilbig zu lesen: divó na tubhyam anv indra satrá-suryam dévêbhir dhâyi viçvam |. dhâ + anu steht hier, im Sinne „Jemandem etwas einräumen“, nach Grassmann's wahrscheinlicher Vermuthung (WB.) statt dâ + anu (cf. 6, 25, 8. 2, 20, 8). Der Sinn wäre: „Dir, o Indra, ward von den Dêvas insgesamt eine Asurastellung, die der Aсурastellung des Dyâus gleicht, vollständig eingeräumt“. So, wie dieser Hymnus uns überliefert ist, zeigt das Versmafs desselben manches Auffällige. V. 7 besteht z. B. scheinbar aus vier zehnsilbigen Pādas (Anukr. virâj); cf. 12 b (= 1, 174, 9). 3 d. 19, 10 bd. Auch 2 d. 10 d. sind scheinbar zehnsilbig (mit Verlust der ersten Trishubh-Silbe). So könnten wir auch 2 b als (wenigstens scheinbar) zehnsilbigen Pāda auffassen. — Oder wäre vielleicht 2 b. adhâyi (corr. adâyi) und 2 d. 10 d. ahann zu lesen? In unserem, wie auch im vorhergehenden Hymnus überwiegen die augmentlosen Formen des Praeteritum's; wie weit dieselben conjunctivisch zu fassen sind, ist nicht immer festzustellen. Es schiene mithin nicht unmöglich, dafs der Redactor mitunter das Augment auch da ausgelassen habe, wo es ursprünglich stand. — Wie dem aber auch sei, ob die in unserem Hymnus mitunter vorkommenden zehnsilbigen Pādas vom Dichter beabsichtigt oder erst durch den Redactor veranlafst worden sind: das Metrum dieses Hymnus, so wie es uns jetzt vorliegt, ist keinesfalls dazu angethan, einen Schlufs auf die Drei- oder Viersilbigkeit des von uns behandelten Wortes zu gestatten. —

Somit wäre die Scheidung des dreisilbigen neutr. Sbst.

asurya vom viersilbigen Adj. *asuria*, die, wie wir sahen, an zwei Drittheilen aller vorkommenden Stellen nothwendig ist, in dem übrigen Drittel wenigstens möglich. Nun kann zwar bei der nicht gerade bedeutenden Anzahl der Fälle diese Scheidung eine zufällige sein; um so eher, als, wie wir weiter unten sehen werden, an dreien von den sechs Stellen, wo *asuria* Adj. (oder masc. Sbst.?) sein muß (4, 16, 2. 2, 23, 2. 10, 105, 11) und an zweien von den Stellen, wo es Adj. sein kann (2, 35, 2. 7, 22, 5), *asuria* auch als metrische Nebenform von *asura* gefaßt werden könnte. Gleichwohl darf, wie ich glaube, die von Graßmann angenommene Unterscheidung eines *asurya* und eines *asuria* einen nicht ganz unbedeutenden Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Ich acceptire daher diese Unterscheidung in der vorliegenden Abhandlung; ich thue dies um so unbedenklicher, als sie es uns ermöglicht, das neutr. Sbst. und das Adj. schon äußerlich auseinanderzuhalten; von jetzt an ist also in dieser Abhandlung unter *asurya* stets das neutr. Sbst., unter *asuria* das Adj. (resp. ein masc. Sbst.) zu verstehen.

Ich wende mich nun zur Beantwortung der Frage, was der *Asura* und die *Asuras* in der älteren indischen Literatur (*Samhitās* und *Brāhmaṇas*) vorstellen, und beginne, indem ich mich der deutlichen chronologischen Reihenfolge anschliesse, mit dem göttlichen *Asura*.

1. Der göttliche *Asura*.

Da der göttliche *Asura* eine Gestalt ist, die ganz vorzugsweise dem *Rgvêda* angehört, so stelle ich, geeigneten Ortes auch die anderen *Samhitās* berücksichtigend, die

Rgvêda-Verse, in denen er erscheint, voran. Ein Anhang soll vom göttlichen Asura in den übrigen Samhitâs, besonders im Atharvavêda, handeln.

A. Der göttliche Asura im Rgvêda.

Am deutlichsten tritt, wenn ich nicht irre, die Grundbedeutung des Wortes asura im neutr. Sbst. asurya hervor¹⁾; ich beginne daher mit diesem.

a. *Asurya.*

Asurya bedeutet „Eigenschaft, Attribut oder Stellung des Asura.“

Wir lesen 6, 36, 1 : satrâ madâsas tava viçvajanyâh satrâ râyô 'dha yê pârthivâsah | satrâ vâjânâm abhavô vibhaktâ yad dâvêshu dhârayathâ asuryam || „Alle Tränke fließen dir zu, ob sie gleich jedermann munden, auch alle Reichthümer, die auf Erden sind; du wardst der Vertheiler aller Güter, als du unter den Göttern die Stellung des Asura einnahmst.“ In diesem Hymnus tritt die Tendenz der Rgvêda-Dichter, den angerufenen Gott an die Spitze der Götter zu stellen, besonders deutlich hervor : alles Angenehme und alle Kraft wendet sich Indra zu; wie in das Meer die Flüsse, so ergießen sich in ihn die Lieder (V. 3); er allein ist der Herr der Menschen, einzig er der König aller Wesen (V. 4). Unter diesen Umständen erscheinen Aus-

¹⁾ cf. asurya = 'pouvoir suprême, souveraineté universelle' bei Berg. 3, 70 ff., der asura der Bedeutung nach zu skr. asu stellt = maître des sources de la vie, y puisant soi-même à son gré p. 71. cf. 73. — James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 47 und Anm. 4 stellt asura-ahura zu av. aṇhu „Herr“, mit der gleichen Bedeutung, und faßt asurya = höchste Gottesherrschaft.

drücke wie „göttlich Sein“ (Gr.), „Geistigkeit, göttliche Lebensfülle, Göttlichkeit“ (PW.) für eine Eigenschaft, die Indra hier offenbar in emphatischer Weise beigelegt wird, etwas matt; wenn nicht unter „göttlicher Lebensfülle“ ein Begriff, wie etwa „höchste Gottesherrlichkeit“ (cf. PW. s. asura 1 c) zu verstehen ist. Dafs ein Gott über die andern Götter erhoben worden sei, weil er unter ihnen Geistigkeit oder Göttlichkeit erhielt, wäre unverständlich. Setzen wir aber an dessen Stelle einen Begriff, wie „Stellung des höchsten Gottes, höchste Götterherrschaft“, so fügte sich der Satz vortrefflich in den ganzen Zusammenhang des Liedes: alles gehört Indra allein, er allein ist König aller Wesen; ihm fliefsen alle Güter zu, und er kann sie seinen Verehrern schenken, denn er ward höchster Herr unter den Göttern. Sehen wir nun zu, ob die vorgeschlagene Bedeutung auch zu den übrigen Stellen paßt.

6, 30, 2 : adhâ manyê brhad asuryam asya yâni dâdhâra nakir â minâti | divê-divê sûryô darçatô bhûd vi sadmâny urviyâ sukratur dhât ||. „Darum ehre ich hoch seine höchste Herrschaft (asuryam) : was er hält, niemand vermag's zu stürzen; Tag für Tag erscheint die liebe Sonne, über weite Länderstrecken hin ordnet er weise die Wohnsitze der Menschen.“ In diesem Hymnus wird Indra womöglich noch höher gestellt, wie in dem vorigen. Im ersten Verse heifst es : „Immer stärker ward er zur Heldenthat, ihm allein gehören die Güter, dem ewigen; er ragt über Himmel und Erde hinaus, eine Hälfte von ihm hält beiden die Wage“ (cf. L. 553). Keiner, weder Gott noch Mensch, kommt Indra gleich oder ist gar stärker, denn er (V. 4); er ist König über alles, was lebt, er hat Sonne, Himmel und Morgenröthe geschaffen (V. 5).

4, 42, 2 : aham râjâ varuṇô mahyam tâny asuryâni

prathamâ dhârayanta | kratum sacantê varuṇasya devâ
 rājâmi kṛshtêr upamasya vavrêh || „Ich Varuṇa bin der
 König : für mich halten (die Dévas, cf. c) jene uralten At-
 tribute des höchsten Herrschers aufrecht (d. i. sie haben
 dieselben auf mich übertragen).“ Dafs hier in der That
 (mit Gr. WB. und Sây.) devâh zu ergänzen ist, zeigt, wie
 ich glaube, schon der dritte Pâda unseres Verses, sofern
 derselbe nicht aus V. 1 entnommen ist; noch deutlicher
 sprechen dafür die beiden demnächst zu behandelnden
 Verse (6, 20, 2. 7, 66, 2). In unserm Hymnus preist
 Varuṇa V. 1—4 sich selbst als höchsten Gott (anders
 Berg. 3, 142 ff.); ich stelle diese Verse nach der Ueber-
 setzung von GKR. 13 hierher :

„1. Das Reich ist mein, auch künftig mein des Herr-
 schers der ganzen Menschheit wie der Himmelschaaren.
 Varuṇa's Willen fügen sich die Götter, mit seinen Leibern
 ist das Volk mir eigen.

2. Ich bin der König Varuṇa, es eignet die Gottheit
 mir vom ersten Anbeginne. Varuṇa's Willen fügen sich
 die Götter, mit seinen Leibern ist das Volk mir eigen.

3. Durch meine Macht, o Indra¹⁾, steht gegründet
 der Lüfte Doppelreich, das weite tiefe. Ein kundiger Bild-
 ner formt' ich alle Wesen, die Erd, den Himmel; ich bin
 ihr Erhalter.

4. Ich liefs die spritzenden Gewässer strömen, den

¹⁾ Die Conjectur *indra* für *indrô* halte ich nicht für genügend be-
 gründet; Berg. 3, 143, Hill. 72 und Ludwig, Die philosophischen und
 religiösen Anschauungen des Veda, p. 48, bleiben, wie ich glaube, mit
 Recht, bei *indrô* (Rgveda N. 956 liest Ludwig „*indra*“). Der Vers würde
 zu übersetzen sein : Ich Varuṇa bin Indra; mächtig habe ich diese
 beiden weiten tiefen wohlgegründeten Lufträume, kundig habe ich wie
Tvashtar alle Wesen, Erde und Himmel habe ich geschaffen, und er-
 halte sie.

Himmel halt ich hier an heiliger Stätte, Aditi's Sohn der heilige hat aufs beste den dreigetheilten Weltenraum gebreitet.“ —

Sehr beachtenswerth ist die in V. 1 u. 2 betonte untergeordnete Stellung der Dêvas Varuṇa gegenüber. Diese den Dêvas übergeordnete Stellung Varuṇa's findet offenbar in der Uebertragung der asuryāni auf Varuṇa (oder der Erhaltung derselben bei V.?) ihren Ausdruck. Dieselbe, oder wenigstens eine sehr ähnliche Idee wie die, welche hier positiv ausgedrückt wird, ist V. 6 in Bezug auf Indra in eine negative Form gekleidet, wenn Indra dort von sich aussagt: „Auch nicht die Macht der Dêvas wehrt mir, dem Unbezwungenen.“ Man bemerke, daß an der zweiten Stelle der Begriff des asurya umschrieben wird. —

6, 20, 2 : divô na tubhyam anv indra satrâsuryam dēvêbhir dhâyi viçvam | ahim yad vṛtram apô vavṛvâmsam hann ṛjîshin vishṇunâ sacânaḥ || (zu anu-dâ S. o. p. 27; zu divô na S. u. sub c). „Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesamt dieselbe Asurastellung, wie die des Dyâus, vollständig eingeräumt, als du die Schlange schlugst, den Vṛtra, der die Gewässer einschloß, im Verein mit Vishnu“ (cf. 4, 17, 1). Gr. : „die ganze Gottesfülle“; ist asurya = ganze Gottesfülle, so wäre asura = ganzer, voller Gott, also Gott κατ' εἶς, höchster Gott. Es dürfte schwer sein, einen wesentlichen Unterschied zwischen der „ganzen Gottesfülle“ und der „höchsten Götterherrschaft“ herauszufinden.

7, 66, 2 : yâ dhârayanta dēvâḥ sudakshâ dakshapitarâ | asuryâya pramahâḥ || (cf. T. Br. 2, 4, 6, 4). V. 1 : „Kräftig soll unser Lied an Mitra und Varuṇa beginnen, ehrfurchtsvoll an die starken, V. 2 die weisen Söhne der Weisheit, welche die Dêvas zur höchsten Herrschaft bestimmten, die

beiden hochgewaltigen.“ Gr. „Geistesmacht.“ — Der Pāda *asuryāya pramaḥasā* kehrt wieder im Verse

8, 25, 3 : *tā mātā viṣvavēdasāsuryāya pramaḥasā | maḥt jajānādītir ṛtāvart ||* „Die beiden allwissenden, hochgewaltigen (sc. *Mitrāvaruṇāu*) hat zur höchsten Herrschaft die Mutter, die große heilige Aditi geboren.“ Gr. „zu hoher Göttermacht.“ *Mitra* und *Varuṇa* heißen in diesem Liede Hüter des Alls, *Dēvas* unter den *Dēvas* verehrungswürdig (V. 1), die großen Allherrscher, *Dēvas*, *Asuras* (V. 4); zur Allherrschaft sind sie eingesetzt, als Regenten, deren Gesetz unerschütterlich ist, haben sie die Regierung angetreten (V. 8). Also auch hier finden wir die Götter, denen das *Asurya* beigelegt wird, als höchste Götter gepriesen.

Ob der Pāda *asuryāya pramaḥasā* hier oder 7, 66, 2 oder vielleicht in beiden Fällen erst secundär ist, läßt sich schwer entscheiden; die Construction von *dhar*, wie wir sie 7, 66, 2 finden, ist meines Wissens nur dies eine Mal belegt, während *jan c. Dat.* öfter vorkommt. Andererseits scheint die Zusammenstellung *dēvāv asurā* 8, 25, 4 auf eine relativ späte Zeit hinzuweisen, wie ich weiter unten darlegen will. Der Pāda mag daher von den Dichtern beider Hymnen einem älteren, uns nicht erhaltenen Liede entnommen sein.

2, 27, 4 : *dhārayanta ādityāsō jagat sthā dēvā viṣvasya bhuvanasya gōpāḥ | dīrghādhiyō rakshamāṇā asuryam ṛtāvānaḥ cayamānā ṛṇāni ||* (cf. TS. 2, 1, 11, 4) „Die *Ādityas* erhalten, was geht und steht, sie sind die himmlischen Beschirmer der ganzen Welt; weithin schauend strafen die heiligen, ihre höchste Herrschaft während (oder die Herrschaft des Höchsten während?) jeden Frevel.“ — Zu *rakshamāṇā asuryam* cf. (s. 3 A. a) 10, 157, 4 *dēvā dēvatvam abhirakshamāṇāḥ ||* „(Als die *Dēvas* die *Asuras*

vernichtet hatten), indem sie als Dévas ihr Déva-Sein wahrten.“ — In unserem Hymnus werden die Âdityas als Könige seit Alters (V. 1) gerühmt. V. 3 : „Sie reichen in die Weiten, in die Tiefen.“ V. 8 : „Sie tragen die drei Himmel, die drei Erden, in drei Gebiete ist ihr Volk geordnet; fürwahr, Âditya, hohe Macht ist euer und milde, Mitra, Aryman, Varuṇa“ (V. 3 u. 8 nach GKR. 11).

2, 33, 9 : sthirébhir aṅgāiḥ pururūpa ugrô babruḥ çukrêbhiḥ pipiçê hiranyāiḥ | içânâd asya bhuvanasya bhûrêr na vâ u yôshad rudrâd asuryam ||. Ich gebe, allein 9 c. d variirend, V. 8—10 in der Uebersetzung von GKR. 36 :

„8. Dem Stier dem rôthlichen mit weissen Zeichen laß froh ein großes Loblied ich erschallen. Man neige sich dem funkelnden in Demuth : des Rudra majestätisch Wesen preis' ich.

9. Mit starken Gliedern und mit blankem Golde schmückt sich der starke braune vielgestaltig; „Von ihm, der aller Creatur gebietet, von Rudra weiche nie die höchste Herrschaft.“

10. Ein würdiger trägst Pfeile du und Bogen, ein würdiger den hehren bunten Goldschmuck. Ein würdiger besitzest höchste Macht du : nichts ist ja mächtiger als du, o Rudra.“ —

In diesem Hymnus ist Rudra als höchster und mächtigster Gott aufgefaßt : seine heilende Hand vermag selbst die von den Dévas gesandte Krankheit hinwegzunehmen (V. 7). — asuryam V. 9 übersetzen GKR. und Gr. mit „Lebensfülle.“

7, 5, 6 : tvê asuryam vasavô ny ṛvan kratum hi tê mitramahô jushanta | tvam dasyûmr ôkasô agna âja uru jyôtir janayann âryâya || (cf. 7, 1, 2). d cf. 1, 117, 21 d. „In dich legten die Vasus die höchste Herrschaft, denn

deiner Weisheit freuen sie sich, der du herrlich bist wie Mitra. Du, Agni, vertreibst aus ihrem Wohnsitze die Dasyus, weit und breit Licht schaffend dem Arier.“ Es dünkt mich nicht wahrscheinlich, daß der Dichter hier nur habe sagen wollen, die Vasus hätten „göttlich Leben“ (Gr.) in Agni Vâiçvânara gelegt; denselben Agni Vâiçvânara, der im Schoße aller unsterblichen Götter stark wird (V. 1), nach dessen Gesetz die ganze Welt, Himmel und Erde sich richten, der durch seinen Glanz beide Welten erhellt, mit ewigem Lichte leuchtend (V. 4); ihn, der das Banner ist der Morgenröthen und der Tage (V. 5). —

Aehnliches gilt von den beiden Stellen, die ich jetzt folgen lasse; der Inhalt der Lieder, welchen sie angehören, ist allerdings sehr unbedeutend :

5, 10, 2 : tvam nô agnê adbhuta kratvâ dakshasya mamhanâ | tvê asuryam âruhat krânâ mitrô na yajñiyah ||. Ich übersetze : „bei dir ist die höchste Macht (oder die Kraft des Höchsten?) eingekehrt : du bist grade so verehrungswürdig wie Mitra.“ Ueber mitrô S. o. p. 13. — krânâ ist schwierig. Das Wort krânâ findet sich überhaupt nur 13 Mal in 11 Versen des Rgvêda; davon kommen 3 Verse mit fünfmaliger Erwähnung auf Parucchêpa-Hymnen. Sehen wir zunächst von diesen ab, so finden wir nur krânâ (so wohl auch gegen den Pada-P. in 10, 92, 6 zu lesen) und krânâya (10, 132, 1). Diese Formen, deren Bedeutung sehr blaß zu sein scheint, fasse ich mit dem PW. (N. I) adverbial, stelle sie aber nicht zu 2. kar, sondern zu 1. kar; eine Bedeutung wie „in der That, wirklich, grade, gradezu“ würde an allen Stellen, die einigermaßen deutlich sind, passen. An unserer Stelle giebt krânâ-na = „grade so wie“ einen guten Sinn [PW. : *in dir (oder zu dir) hat die Geisterwelt (die Götter) sich erhoben voll Verlangen wie*

ein göttlicher Freund].— 9, 86, 19 : krāṇā sindhūnām kalacāṁ avīvaçad „unter dem Andränge gradezu von Strömen liefs er (sc. Sōma) die Becher erdröhnen“ (eigentlich „die Becher, die gradezu von Strömen angefüllt wurden“; cf. 1, 117, 12. AV. 3, 12, 7). — 9, 102, 1 : krāṇā çīçur mah-nām hinvann ṛtasya dīdhitim | viçvā pari priyā bhuvad adha dvitā || „Grade wenn der Sproß der Fluthen (?) die Opferandacht anfeuert, fafst er alle angenehmen Dinge in sich.“ — 1, 58, 3 : krāṇā rudrēbhir vasubhiḥ purōhitō hōtā nishattō rayishāḥ | amartyaḥ | rathō na vikshv ṛñjasāna āyushu vy ānushag vāryā dēva ṛvati || „Grade wenn er (sc. Agni) von den Rudras, den Vasus beauftragt, als Hōtar sich niedersetzt, gebietet über Reichthum der Unsterbliche (cf. 1 b); wie ein Wagen zwischen Dörfern eilt er zwischen den Wesen (den Menschen und Göttern?) dahin, fort und fort erschließt schöne Güter der Gott.“ — krāṇā yad „grade als“ 5, 7, 8 : sushūr asūta mātā krāṇā yad ānaçē bhagam || „in leichter Geburt gebar ihn (sc. Agni) die Mutter, grade da sie den Liebesgenuss erreicht hatte (d. h. die Geburt Agni’s erfolgt nicht erst eine Weile nach dem Reiben der beiden Hölzer, welches mit dem Beischlafe verglichen wird, sondern während desselben).“ Ferner 10, 61, 1 (?). cf. 1, 139, 1 (Parucchēpa-Lied). — krāṇāya 10, 132, 2 : yuvōḥ krāṇāya sakhyāir abhi shyāma rakshasaḥ || „grade durch eure Freundschaft mögen wir die Rakshasen überwinden“ [PW.: *euch zu Liebe* (und) *im Bunde mit euch*]. — Auch krāṇā 10, 92, 6 könnte (gegen den Pada-P., der krāṇāḥ liest) hierhergezogen werden „Grade die Rudra-Maruts sind allen Menschen lieb“ (S. u. sub c). Doch ist der Vers verdächtig : marutō viçvakṛshṭayaḥ a schließt auch den Pada 3, 26, 5 a; zu b cf. 3, 53, 7 b = 10, 67, 2 b etc. (S. u. sub c); c cf. 8, 19,

16; — *nīlī*, *arvaçá*, *árvaça* sind *ἀπ. λεγ.* — Formen, die nicht adverbial gefalst werden können, finden wir nur in Parucchêpa-Liedern (vgl. über die Parucchêpa-Hymnen Aufrecht, Rigveda², 2, p. XIX Anm. und Zimmer, p. 206 Anm.): *krânasya* 1, 132, 2 neben *âprasya* und *añjasi*; *añjas* erscheint nur hier in einer nicht adverbialen Form (cf. *añjas*, *añjasâ*). Ferner 1, 134, 2 *krânâh* (zweimal) und *krânâsah*, wo die Versuchung sehr nahe liegt, *gôbhih* *krânâh* mit Grassmann durch „die milchgemischten“ wiederzugeben. Diese Formen, soweit sie überhaupt je lebendig waren, sind wohl als Participia zu 1. kar zu stellen („bereitet“ L. 711). —

6, 74, 1 : *sômârudrâ dhârayêthâm asuryam* „Sôma und Rudra, haltet die (Eure?) höchste Macht aufrecht.“ Der erste Vers lautet nach GKR. 47 :

„Bewähret Soma-Rudra eure Gottheit, so sollet ihr genug der Opfer haben. In jedes Haus legt eure sieben Schätze, seid uns zu Nutz und Frommen, Thier und Menschen.“

7, 65, 1 : *prati vâm sâra uditê sûktair mitram huvê varuṇam pûtaçaksham | yayôr asuryam akshitam jyêshtham viçvasya yâmann âcitâ jigatnu ||* „Euch beide rufe ich nach Aufgang der Sonne mit Liedern an, Mitra und Varuṇa den reingesinnten, deren Asura-Stellung (höchste Herrschaft) unvergänglich ist und am höchsten steht (oder die älteste ist?), die das All beachtend auf ihrer Fahrt dahin eilen.“ — V. 2 : *tâ hi dêvânâm asurâ* „denn ihr seid die Asuras (die Höchsten) unter den Göttern“ S. u. — Dieser Hymnus scheint, wie wir oben (p. 3 ff.) sahen, mosaikartig aus Bestandtheilen älterer Lieder zusammengesetzt zu sein. Bei dieser seiner secundären Art darf der Umstand, daß hier das Asurya, die höchste Herrschaft, bestimmter Götter als

die allerhöchste (oder älteste) bezeichnet wird, um so weniger auffallen, als ja die höchste Götterherrschaft in den Liedern des Rgvêda bald diesem, bald jenem Dêva zugeschrieben wird. —

9, 71, 2 : pra kṛṣṭihêva çûsha êti rôruvad asuryam varṇam ni rinîtê asya tam |. Diese Stelle ist schwierig (S. o. p. 25 f.); ich übersetze : „Wie eine völkervernichtende Kraft dringt er brüllend zur höchsten Herrschaft (oder zur Stellung des Höchsten) vor; jene Art derselben enthüllt er“ (cf. die folgende Stelle).

5, 66, 2 : tâ hi kshatram avihrutam samyag asuryam âçâtê | adha vratêva mânusham svar ṇa dhâyi darçatam || „Denn diese beiden [nach der Anukr. Mitrâvaruṇâu; cf. varuṇâya 1, mitra (P. mitrâ) 6] haben ungebeugte Herrschaft, ganz und gar haben sie die höchste Macht erlangt; und diese (höchste Macht) ist allen sichtbar hingestellt wie ein Gesetz bei den Menschen, (allen sichtbar) hell wie die Sonne.“ Hier entspricht asuryam deutlich dem kshatram, vielleicht dasselbe überbietend. Dem Sinne nach könnte asuryam auch Adj. zu kshatram sein, wie 7, 21, 7 (S. u. sub b); da es aber dreisilbig zu lesen ist, ziehe ich es vor, asuryam hier substantivisch zu fassen.

10, 50, 3 : kê tē nara indra yê ta ishê yê tē sumnam sadhanyam iyakshân | kê tē vâjâyâsuryâya hinvirê kê apsu svâsûrvarâsu pâumsyê || (tê ist nur in Pâda a : kê tē betont). Dem Zusammenhange nach könnte asuryâya vielleicht ebenso wohl zum neutr. Sbst., wie zum Adj. gezogen werden. Da aber die Samdhi-Gesetze in diesem Hymnus nicht beobachtet zu werden pflegen (lies : mandamânâya andhasô 1 a; viçva-âbhuvê (gegen den Pada-P.) b; vâ apsu abhi 2 d; svâsu urvarâsu 3 d; brahma udyatam 6 d; sômiâsya andhasah || 7 d; dagegen viçvêd 5 d), so ist wohl

vájāya asuryāya zu trennen. Es ist allerdings zu bemerken, daß das Versmaß in diesem Liede nicht immer correct ist (cf. 2 c. 5 c. 6 c. d? 4 c. d?). — Der Vers ließe sich etwa so übersetzen: „Wer sind die Männer, Indra, die dir zur Kräftigung den Gefährten (cf. sakhyā 2a; ist vielleicht Sōma oder Indra's Vajra gemeint?) um seine Gunst bitten werden (cf. 2, 20, 1)? Wer sind sie, die ihn dir antreiben zum Kampfe (oder zur Gewinnung des Kampfpreises?), zur höchsten Herrschaft (sc. um dir die höchste Herrschaft zu verschaffen), da, wo es Wasser, die eigenen Felder und (Mannesmuth) den Preis der Tapferkeit gilt (cf. 2d)?“ V. 1 läßt der Dichter Himmel und Erde Indra's herrlich große Kraft und Ruhm und Mannheit verehren.

Endlich wäre noch asuryāt 1, 134, 5 zu erwähnen: *tvam viçvasmād bhuvanāt pāsi dharmanāsuryāt pāsi dharmanā* ||. Das Lied wird dem Parucchēpa zugeschrieben (über die Parucchēpa-Hymnen S. p. 37); der Gott ist Vāyu. Man könnte diese Stelle, die keinesfalls von großem Gewichte ist, übersetzen: „du schüttest vor der ganzen Welt, du schüttest vor der Gemeinschaft der Asuras, d. h. vor allen Asuras.“ Besser wäre aber meiner Meinung nach „vor der Macht des Asura“; zu vergleichen sind Stellen, wie 8, 61, 16: *tvam naḥ paçcād adharād uttarāt pura indra ni pāhi viçvataḥ | ārē asmat kṛṇuhi dāivyam bhayam ārē hētr adēvīḥ* || „Von hinten, unten, oben, vorn, von allen Seiten schütze uns, o Indra! Halt fern von uns die Noth, die von den Dévas kommt, fern die Geschosse der Dévafeinde“; oder 2, 33, 7: *kva sya té rudra mṛḷayākur hastō yō asti bhēshajō jalāshah | apabhartā rapasō dāivyasyābhī nu mā vṛshabha cakshamīthaḥ* || „Wo ist sie denn, o Rudra, voll Erbarmen die Hand, die Heilung schafft und Schmerzen lindert, Die selbst den gottgesandten Schaden wegnimmt?

laß mich erfahren, starker, dein Verzeihen (nach GKR. 36); cf. allerdings auch AV. 4, 10, 5 und unten sub 3 C. a. Ich wende mich jetzt zu

b. *Asuria, Adj. : I. c. Sbst.*

Asuria c. Sbst. würde heißen : „dem Asura (dem höchsten Gotte) gehörig“ (deutsch : „des Asura“). *asuria* ohne beigefügtes Substantiv behandle ich weiter unten sub d im Anschluß an *asura*.

7, 21, 7 : *dêvâç cit tê asuriâya pûrvê ' nu kshatrâya mamirê sahâmsi | indrô maghâni dayatê vishahyëndram vâjasya jôhuvanta sâtâu ||* „Selbst die alten Götter haben ihre Macht deiner höchsten Götterherrschaft nicht gleichgesetzt.“ Das PW. s. 3 mâ + anu 1) übersetzt : „*ihre Kraft kommt deiner Herrschermacht nicht gleich.*“ — cf. V. 6 : Indra's Größe vermögen die Lüfte nicht zu fassen (*vivyak* Sg.), aus eigener Kraft tödtet er den *Vṛtra*, kein Feind hat je im Kampfe die Gränze seiner Stärke gefunden.“

10, 54, 4. In diesem Liede läßt der Dichter Himmel und Erde zitternd den Indra rufen; Indra hilft den *Dêvas*, überwindet der *Dâsas* Macht (V. 1); kein Feind ist ihm gewachsen (V. 2). Dann fährt der Dichter fort, V. 3 : *ka u nu tê mahimanaḥ samasyâsmat pûrva ṛshayô 'ntam âpuḥ | yan mâtaram ca pitaram ca sâkam ajanayathâs tanvaḥ svâyâḥ ||* „Gab es wohl vor uns Sânger, die den Umfang deiner ganzen Größe faßten, da du Mutter und Vater mit einander aus deinem eigenen Leibe erzeugtest?“ — V. 4 : *catvâri tê asuriâni nâmâdâbhyâni mahishasya santi | tvam aṅga tâni viçvâni vitsê yêbhiḥ karmâni maghavañ cakârtha ||* „Du, gewaltiger, hast die vier untrüglichen Attribute des Höchsten; du bist es, der sie alle besitzt : denn durch sie

hast du deine Thaten vollbracht, o freigebiger.“ — V. 5 : „Nur du allein besitzt alle Güter, die sichtbaren wie die verborgenen.“

3, 38, 7 : anyad-anyad asuriam vasânâ ni mâyinô mamirê rūpam asmin || etwa „in immer neue Formen des Höchsten sich hüllend verliehen ihm die Wunderbaren eben diese Formen“ (?). Das Lied ist nicht deutlich. Asuriam könnte, abgesehen von seiner Viersilbigkeit, vielleicht auch als Sbst. gefasst werden. —

Aus unserer bisherigen Untersuchung ergibt sich, wie ich glaube, mit Sicherheit, daß asurya im Rgvêda nicht einen Begriff, wie etwa „Geistigkeit“ ausdrückt, sondern vielmehr „höchste Götterherrschaft“ bedeutet; und dem entsprechend war das Adj. asuria mit „was dem Götterherrn angehört oder zukommt“ zu übersetzen. Ist dem also, so hätten wir für asura den Begriff „höchster Götterherrscher“ gefunden. Zwar tritt diese Bedeutung in den Derivaten asurya und asuria schärfer hervor; aber auch für asura selbst ist zu erwähnen, daß es im Rgvêda nur in einem einzigen Liede auf zwei verschiedene Götter angewandt ist (5, 42, 1. 11). Auch da ist dies nicht völlig sicher; außerdem könnte der Vers, in welchem asura zum zweiten Male erscheint, erst nachträglich dem Viçvêdêvâh-Liede eingefügt sein (S. u. sub c). Wenn in dem Âditya-Liede 2, 27, V. 4 von den Âdityas der Ausdruck rakshamânâ asuryam gebraucht wird, und V. 10 Varuṇa „asura“ heißt, so ist daran zu erinnern, daß Varuṇa der erste unter den Âdityas ist.

c. *Asura.*

Indem wir uns zur Betrachtung der Rgvêda-Stellen wenden, an denen sich das einfache Wort asura findet,

fallen uns zunächst zwei derselben in's Auge, an denen, wie ich glaube, die Bedeutung „höchster Gott“ deutlich hervortritt. In dem soeben berührten Âditya-Liede 2, 27 (cf. GKR. 11), wo V. 4 *asuryam* in Bezug auf die Âdityas gebraucht wird, lesen wir V. 10 : *tvam viçvêshâm varuñâsi râjâ yê ca dêvâ asura yê ca martâh* | (a = 10, 132, 4 b; S. u.) „Du, Varuṇa, bist König über Alle, über alle Dévas, o Höchster, und über alle Sterbliche.“ „râjan“ ist stehendes Epitheton Varuṇa's; das Wort *asura* soll, wenn ich nicht irre, den Begriff *viçvêshâm râjâ* verstärken. — Entsprechend lautet 1, 174, 1 : *tvam râjendra yê ca dêvâ rakshâ nñn pâhy asura tvam asmân* | „Du, Indra, bist König über alle Götter; schütze die Männer, schirme du uns, o Höchster. — An diesen beiden, allem Anscheine nach verwandten Stellen kann meiner Meinung nach *asura* nur „Gott *κατ' ἐξ.*, höchster Gott, Götterherr“ bedeuten.

Fragen wir nun, ob einem unter den indischen Göttern das Prädicat *asura* ganz besonders zukommt (wie Dyâus der *pitar*, Varuṇa der *râjân*, Indra der *vṛtrahan κατ' ἐξ.* ist); so tritt uns zunächst der Umstand entgegen, daß, wie das *Asurya* mehreren Göttern beigelegt wird, so auch die meisten Götter „*asura*“ heißen können. Nun ist, wie wir oben (p. 13) sahen, die Uebertragung der Epitheta anderer Gottheiten auf den jeweilig angerufenen Gott im *Rgvêda* keineswegs selten: sie entspricht vollkommen dem kathenotheistischen Charakter der *Rgvêda*-Hymnen; und das Wort *asura* wird in den weitaus meisten Fällen von dem gerade gepriesenen Gotte ausgesagt. Zwar wäre, vorausgesetzt, daß das Epitheton *asura* ursprünglich einem bestimmten Gotte ganz besonders angehörte, die Uebertragung dieses Epitheton's auf andere Götter eine außerordentlich häufige. Dies würde sich aber zum Theil daraus

erklären, daß der Gott, an den sich der Beter wendet, diesem naturgemäß der höchste ist, es ihm also besonders nahe gelegen hätte, gerade ein Beiwort wie *asura* auf ihn zu übertragen; gleichzeitig würde diese Häufigkeit der Uebertragung allerdings vermuthen lassen, daß der vorausgesetzte alte *Asura* dem durchschnittlichen Bewußtsein der *Rgvéda*-Dichter nicht mehr recht gegenwärtig gewesen sei.

Ich habe in den Bemerkungen, welche diese Untersuchung einleiten, darauf hingewiesen, daß bei einem Versuche, die älteren Bestandtheile des *Rgvéda* auszusondern, und in dem henothetischen Göttergewirre dieser Sammlung die ursprünglichere, bestimmtere Form der einzelnen Gottheiten herauszufinden, auf die mit geringen Varianten den *Rgvéda* durchlaufenden Wendungen und *Pádas*, und auf die Art der gelegentlichen Erwähnung des Gottes in Liedern, die nicht an ihn gerichtet sind, besonders aber auf Vergleichen zu achten sei. Gerade für die Beantwortung der Frage, ob *asura* ursprünglich das feststehende Epitheton eines bestimmten Gottes gewesen ist, müßte, wie ich glaube, die gelegentliche Erwähnung oder ein Vergleich von entscheidender Bedeutung sein. So nahe es dem Dichter lag, den Gott, an den er sich gerade wendet, als den höchsten zu preisen; so unerklärlich müßte es erscheinen, wenn er einem Gotte, den er gelegentlich nennt, der sich etwa gar vor dem angerufenen Gotte beugte, das Epitheton *asura* gäbe: wofern nicht in einem solchen Falle eine Erinnerung an ältere Zeiten vorläge, in denen *asura* in ähnlicher Weise das stehende Epitheton jenes Gottes war, wie etwa *râjan* das des *Varuṇa* ist. Finden wir das soeben geschilderte Verhältniß in einer häufiger vorkommenden Redensart, so werden wir daraus schließeln dürfen,

daß uns in dieser das Ueberbleibsel einer älteren Periode indischer Lyrik erhalten sei. Von mindestens demselben Gewichte wäre ein Vergleich : eine Stelle, wie „Du, o A., bist der Asura, ganz ebenso wie B. der Asura (der Höchste) ist“, wiese mit Sicherheit darauf hin, daß B. der ursprüngliche Asura gewesen sei, dessen Epitheton auf A. übertragen wurde.

Nun haben wir oben (p. 32. 27) bereits einen Vers behandelt, der wirklich einen ähnlichen Vergleich enthält. 6, 20, 2 heißt es : *divô na tubhyam anv indra satrâsuryam dēvēbhir dhāyi viçvam* | „Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesamt eine Asurastellung, die der des Dyâus gleich ist, vollständig eingeräumt“ (ebenso L. 544). Zur Correctur *divê* statt *divô* (Gr. Anm. 461) liegt meines Erachtens kein Grund vor : es wäre vielmehr, soweit ich sehen kann, unmöglich, im Rgvêda eine Analogie für die Auffassung zu finden, daß die Götter dem Dyâus die Stellung des Asura eingeräumt hätten; während, wie wir sehen werden, sowohl andere Rgvêda-Stellen, wie die verwandten Sprachen darauf hinweisen, daß Dyâus in der That der alte Asura war¹⁾.

Unter den im Rgvêda vorkommenden Wendungen, welche das Wort *asura* enthalten, tritt besonders ein Pâda hervor, der, mehr oder weniger variirt, recht häufig angewandt ist. Dieser Pâda findet sich

3, 53, 7 b = 10, 67, 2 b : *divas putrâsô asurasya vîrâḥ.*

1, 122, 1 c : *divô astôshy asurasya vîrâḥ.*

8, 20, 17 b : *divô vaçantya asurasya vêdhasaḥ.*

10, 92, 6 b : *divaḥ çyênâsô asurasya nîlayaḥ.*

¹⁾ Zu vgl. sind auch Stellen, wie 4, 21, 1 : *â yâtv indrô 'vasa upa na iha stutaḥ sadhamâd astu çûraḥ | vâvṛdhânas tavishîr yasya pûrvîr dyâur na kshatram abhibhûti pushyât ||*; 4, 17, 1. 7, 84, 2. 66, 18.

Nichts nöthigt uns, hier divaḥ und asurasya zu trennen; 1, 122, 1 und 8, 20, 17 wäre ein solches Verfahren sogar sinnstörend. Ich übersetze demnach 3, 53, 7b = 10, 67, 2b : die Söhne und Mannen (oder die Heldensöhne) des Dyâus Asura.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Verse, in denen dieser Pâda vorkommt. Der Vers 3, 53, 7 scheint in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu stehen : imé bhôjâ aṅgirasô virûpâ divas putrâsô asurasya vîrâḥ | viçvâmitrâya dadatô maghâni sahasrasâvê pra tiranta âyuh || (d = 7, 103, 10d). Der Vers ist wohl zu übersetzen : „Diese freigebigen Aṅgirasen, die Virûpas, die Söhne und Mannen des Dyâus Asura, werden lange leben bei tausendfacher Sômakelterung, wenn sie dem Viçvâmitra Gaben spenden.“ Wenn hier die einzelnen Pâdas zu einander gehören, so wären die Aṅgirasô virûpâḥ als Yajamânas aufzufassen, Viçvâmitra [oder ein Nachkomme des Viçvâmitra? ¹⁾] als ihr Priester. Der Sänger würde in diesem Falle die Aṅgirasô virûpâḥ par courtoisie „divas putrâsô asurasya vîrâḥ“ nennen; denn die Aṅgirasen scheinen ein göttliches Geschlecht zu sein, von denen sich unter anderen Familien auch die Virûpas herleiteten. — 10, 67, 2 (AV. 20, 91, 2) scheinen mit divas putrâsô asurasya vîrâḥ die Aṅgirasen als göttliche Sänger und Gefährten des Bṛhaspati gemeint zu sein.

1, 122, 1 : pra vaḥ pântam raghumanyavô 'ndhô yajñam rudrâya mîḥushê bharadhvam | divô astôshy asurasya vîrâir ishudhyêva marutô rôdasyôḥ ||. Der Vers ist nicht deutlich; etwa : „ich preise sammt den Mannen des

¹⁾ cf. kaṇva 8, 34, 1, dazu Grafsmann's Uebersetzung und die Anukramapikâ.

höchsten Dyâus [sc. den Aṅgirasen (cf. 10, 111, 4)? oder ich preise den Rudra sammt den Mannen etc. sc. den Maruts?] voll Verlangen die Maruts im Himmel und auf der Erde [oder lies : ishudhyêva gegen den Pada-P. : lafst uns (beide) verehren?].“ —

An den beiden folgenden Stellen sind die Maruts gemeint.

8, 20, 17 : yathâ rudrasya sînāvô divô vaçanty asurasya vêdhasaḥ | yuvânas tathêd asat || cf. 28, 4. „So wie des Rudra Söhne, des höchsten Dyâus Ordner es wünschen, die Jünglinge, so soll es sein.“ Oder wäre vielleicht zu übersetzen : „die treuen Söhne (oder Söhne und Verehrer) des Rudra Dyâus Asura“? Alte Beziehungen Rudra's zu Dyâus sind, wenn ich nicht irre, im Rgvêda auch sonst angedeutet (S. u. sub RV. 2, 1, 6). —

10, 92, 6 : krâṇâ rudrâ marutô viçvaksrṣṭayô divaḥ çyênâsô asurasya nîlayaḥ | tēbhiç caṣṭê varuṇô mitrô aryamêndrô dēvēbhîr arvaçēbhîr arvaçaḥ || b. cf. weiter unten 10, 31, 6 c. (z. krâṇâ S. oben p. 35 ff.) „Grade die Rudra-Maruts sind allen Menschen lieb, die nistenden Adler des Dyâus Asura (des höchsten Himmels).“ nîlî, ᾰπ. λεγ., ist meiner Meinung nach neben nîḷa „Lager, Nest“ in diesem Zusammenhange am besten = „lagernd, nistend“ zu fassen; wofern es nicht vielleicht ad hoc gebildet ist, weil sanîlâḥ, ein häufiges Beiwort der Maruts (cf. z. B. 7, 56, 1. 3), nicht in den Vers paßt. Wenn nîlî mit „nistend“ zu übersetzen ist, so wäre hier unter Dyâus Asura gleichzeitig der höchste Zeus und der Himmel zu verstehen.

Ich schliesse hier 10, 10, 2 an : na tē sakhâ sakhyam vaṣṭy êtat salakshmâ yad vishurûpâ bhavâti | mahas putrâsô asurasya virâ divô dhartâra urviyâ pari khyan ||. AV. 18, 1, 2. Yama spricht : „Von solcher Lieb will dein

Gesell nichts wissen, wobei der andre Theil des gleichen Bluts ist; des großen Geistes Söhne seine Diener, des Himmels Ordner haben scharfe Augen“ (nach GKR. 60). Der große Asura ist hier jedenfalls nicht gleich Dyâus zu setzen; andererseits werden wir diesen Pâda nicht von den soeben behandelten trennen dürfen. Da nun dieses Lied wahrscheinlich erst in relativ später Zeit entstanden ist (vgl. oben p. 5 ff.), so liegt meiner Meinung nach die Annahme am nächsten, daß dem Verfasser (oder seiner Quelle) der Pâda in der älteren Form *divas putrâsô asurasya vîrâh* vorgeschwebt haben mag; daß er aber, da zu seiner Zeit die Kunde von einem alten Dyâus Asura völlig verklungen war, *divas* durch das indifferentere *mahas* ersetzte¹⁾. *divô dhartârah* ist nur hier ein Beiwort der *Dêvas* überhaupt; der Plural erscheint noch 10, 66, 10 und scheint sich dort auf die *Ṛbhus* zu beziehen.

Noch einmal finden wir im Rgvêda den Dyâus direct „asura“ genannt, allerdings an einer Stelle, die den zweifelhaften Parucchêpa-Liedern (cf. p. 37) angehört. Doch werden wir annehmen dürfen, daß dem Verfasser der Dyâus Asura aus älteren Liedern geläufig sein mußte, um ihn grade in diesem Zusammenhange anzubringen²⁾. 1, 131, 1 lautet: *indrâya hi dyâur asurô anamnatêndrâya mahî prthivî varîmabhir dyumnasâtâ varîmabhiḥ | indram viçvé sajôshasô dêvâsô dadhiré purah | indrâya viçvâ*

¹⁾ Der Asura, wohl eine Abstraction vom unverständlich werdenden Dyâus Asura, erscheint sogar noch an einigen Stellen des Atharvavêda (S. u.).

²⁾ Daraus würde noch nicht folgen, daß dem Parucchêpa die alte Bedeutung des Wortes asura ganz deutlich gewesen wäre. In seinen Liedern finden wir nur noch einmal (1, 134, 5) *asurya* (S. o. p. 39).

savanāni mānushā rātāni santu mānushā || „Dem Indra neigte sich der höchste Himmels-gott, dem Indra auch der große, weite Erdenraum, der weite, ihm, der Kraft gewann; Die Götter alle stellten ihn, den Indra, eines Sinns voran; Dem Indra seien alle Tränke zugetheilt, der Menschen Tränke zugetheilt“ (nach Gr.). In diesem Hymnus wird Indra als allerhöchster Gott gepriesen : es beugt sich ihm sogar Dyāus, dem der Dichter sein Epitheton asura läßt, obwohl es consequenter Maßen jetzt dem neu creirten Götterherrn zukäme.

In dem soeben behandelten Verse finden wir neben Dyāus Asura die Pṛthivī genannt. Beide stehen überaus häufig neben einander, und wir können es daher nicht umgehen, einen Blick auf das Verhältniß beider zu einander zu werfen.

Pṛthivī ist ein deutliches Appellativum, welches dem Adj. pṛthu ganz nahe steht, und ursprünglich „die weite, breite“ bedeutet, ein Begriff, der ganz besonders an der Erde haftet (cf. mahī, urvī, varimabhiḥ; av. zām pearthwīm); die prägnante Bedeutung Erde hat das Wort wohl erst auf speciell indischem Sprachgebiete erhalten. Wie Dyāus „pitar“ heißt, so wird Pṛthivī (vielleicht durch Uebertragung des Begriffes von einem älteren Worte für Erde) „mātar“ genannt; sie ist aber, soweit ich sehen kann, nicht in ganz demselben Grade die „mātar“ κατ' εἶ., wie Dyāus der „pitar“ κατ' εἶ. ist : so heißen z. B. auch die āpaḥ „mātarah“. Die natürliche Erscheinung der weiten Erde ist überall deutlich : diese weite Erde ist insofern die Mutter Erde, als sie alles trägt und nährt; auch ist die Mutter Erde die nothwendige Ergänzung zum Vater Himmel; aber eine eigentliche Persönlichkeit mangelt ihr durchaus. Betrachten

wir dem gegenüber die Stellung des Dyâus im R̥gvêda, so werden wir zugestehen müssen, daß es wesentlich das fest an ihm haftende Epitheton *pitar* ist, welches uns auf eine ausgeprägtere Persönlichkeit desselben schliessen läßt: in der durchschnittlichen Empfindung des vedischen Dichters ist er, wenn ich recht sehe, nicht viel weniger deutlich der sichtbare Himmel, wie *Prthivî* die sichtbare Erde ist¹⁾; und stände an der jüngst besprochenen Stelle nicht *asura* neben *dyâus*, so hätte Graßmann *dyâus* wohl kaum mit Himmelsgott, sondern mit Himmel übersetzt, wie z. B. 1, 55, 1. Zwar heißen *Dyâvâprthivî* „*dêvaputrê, mâtarâ, pitarâ*“; aber so heißen auch die *rôdasî*. Die Lieder an *Dyâvâprthivî* sind nicht an *Zeus* und *Γαῖα*, Jupiter und Tellus, sondern an *Ὀὐρανός* und *Γαῖα*, Coelum (Coelus) und Tellus gerichtet: zwischen Himmel und Erde ist eben alles und geschieht alles, was unseren Sinnen wahrnehmbar ist: wie *Dyâvâprthivî* und *rôdasî* „*dêvaputrê*“ genannt werden, so heißen die griechischen Götter *Ὀὐρανῶνες*. —

Mit der soeben dargelegten Stellung von *Dyâus* und *Prthivî* (Himmel und Erde) stimmt die Thatsache vollkommen überein, daß diese in den (allerdings wenig zahlreichen und wohl nicht alten) Hymnen, welche speciell ihrer Verehrung gewidmet sind, nie das Beiwort *asura* erhalten; obwohl dieses Epitheton grade der angerufenen Gottheit besonders gern beigelegt wird. — Dagegen widerspricht jener Stellung des *Dyâus* auf's schärfste der gelegentlich in Hymnen an andere Götter auftretende *Dyâus Asura*: sprach schon die Art seiner Erwähnung deutlich dafür, daß uns in ihm die Erinnerung an eine frühere

¹⁾ Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß der persönliche *Dyâus* noch mitunter durchschimmert; cf. o. p. 44 Anm. und Ludwig's feine Bemerkungen III, p. 312 ff.

Zeit erhalten ist, da Dyâus Pitar in kräftigerer Persönlichkeit der „asura“ *κατ' εἰς*. war; so ist er gegenüber der durchschnittlichen Auffassung des Dyâus im Rgvêda schlechterdings nur unter dieser Voraussetzung verständlich. — Dieser höchste Vater Dyâus, welchen wir für die vorvedische Zeit erschlossen haben, ist, wie die verwandten Sprachen zeigen, der alte höchste Gott der Indogermanen: von ihm stammen die Dêvas, die lichten himmlischen Söhne des Dyâus. —

Wir wenden uns nun zu den übrigen Versen des Rgvêda, in denen das Wort asura erscheint.

Zunächst finden wir in einigen Hymnen einen „asura“, unter dem, wie ich glaube, der Dyâus Asura zu verstehen ist.

Das Lied 3, 29 ist, wie schon das regellos wechselnde Metrum zeigt, erst nachträglich aus mehreren zum Theil wohl recht jungen Stücken zusammengesetzt (cf. Gr. A. 263); V. 10 nähert sich bereits dem Çlôka. Zwar scheinen die meisten Verse von der Erzeugung Agni's aus den Reibhölzern mittelst der Finger zu handeln (cf. V. 2. 3. 12; 13.): asura könnte aber nach dem, was wir bereits von ihm wissen, höchstens im Vergleiche mit dem Himmel, der höchsten Geburtsstätte Agni's, von dem einen Reibholze gebraucht werden. — V. 14 dieses Liedes lautet: pra saptahôtâ sanakâd arôcata mâtur upasthê yad açôcad údhani | na ni mishati suraṇḍ divê - divê yad asurasya jaṭharâd ajâyata || „Von sieben Hôtars bedient, leuchtet er von jeher auf, indem er in der Mutter Schofs, an ihrer Brust flammt; Tag für Tag wacht er freudig, seit er aus dem Leibe des Asura (sc. Dyâus) hervorging¹).“

¹) cf. sa jâtô garbhô asi rôdasyôr agnê cârur vibhṛta ôshadhishu | 10, 1, 2 u. pra yat pituḥ paramân niyatê pari 1, 141, 4.

Ich füge hier gleich V. 11 bei, in dem Agni ganz entsprechend garbha āsurāḥ genannt wird : tanūnapād ucyatē garbha āsurō narāçaṃsō bhavati yad vijāyatē | mātariçvā yad amimita mātari vātasya sargō abhavat sarīmaṇi || „Tanūnapād heißt er, (als Leibesfrucht des Asura) wenn er als Keim im Leibe des Asura (sc. des Dyāus; oder des mit diesem verglichenen männlichen Reibholzes?) weilt, Narāçaṃsa wird er, wenn er das Licht der Welt erblickt, Mātariçvan, wenn er in der Mutter Leib sich bildet, des Windes Heerde (?) wird er, wenn er dahingleitet“. — Es liegt in beiden Versen nahe, in der „Mutter“ das mit der Erde verglichene weibliche Reibholz zu vermuthen.

Im nun folgenden Verse ist Agni mit dem Asura verglichen. 8, 19, 23 : yadī ghrtēbhir āhutō vāçm agnir bharata uccāva ca | asura iva nirṇijam ||; 24 : yō havyāny āirayatā manurhitō dēva āsā sugandhinā | vivāsatē vāryāṇi svadhvarō hōtā dēvō amartyah || „(23) Wenn, mit Ghr̥taspenden begossen, Agni sein Messer (d. h. seine spitze Flamme; cf. PW. s. vāçī) auf und ab bewegt, wie der Asura (Dyāus¹) sein Gewand (sc. hebt und senkt, am Tage und in der Nacht? cf. 1, 113, 14.); (24) wenn die Opfertagen zum Himmel trägt den Menschen freundlich der Gott mit schön duftendem Munde; dann sucht durch schöne Vollziehung des Opfers köstliches Gut zu verschaffen als Hōtar der unsterbliche Gott“.

Solche oder ähnliche Wendungen mögen dem Verfasser von 9, 99 vorgeschwebt haben, wenn er V. 1 sagt :

¹) cf. 6, 58, 1; zu vergl. ist vielleicht auch 8, 41, 10 : „der die weissen mit einer Hülle bekleidete und (dadurch) schwarz machte (?)“, in einem (wohl nicht alten) Varuṇa-Liede.

â haryatâya dhrshnavê dhanus tanvanti pâũmsyam | çukrâm
vayanty asurâya nirñijam vipâm agrê mahtyuvah || d. cf.
8, 6, 7 b. (wo agrê shudhîtayah z. l.). — SV. 1, 551.
„Dem lieben kühnen spannen sie die Manneskraft wie
einen Bogen an (cf. Gr.); ihm, als dem Asura weben sie
fröhlich ein helles Gewand beim Beginn der Gesänge“. —
Das Lied ist an Sôma gerichtet. —

Aus diesem Dyâus Pitar Asura konnte sich beim all-
mählichen Zurücktreteten des persönlichen Dyâus leicht ein
Divô Asura entwickeln. Einen solchen „Himmelherrn“
treffen wir in der That einige Mal im Rgvêda an.

5, 41, 3 lesen wir : â vâṃ yêshthâçvinâ huvadhyâi
vâtasya patman rathyasya pushtâu | uta vâ divô asurâya
manma prândhâmsiva yajyavê bharadhvam || „oder bringet
auch dem Asura des Himmels (d. i. dem höchsten Himmels-
herrn) euer Gebet dar“. Zum Pâda-Schluss asurâya man-
ma cf. den Vers 5, 12, 1 (sc. agnayê), der einen ähnlichen
Bau, wie unser Vers, zeigt. — Dafs dieser Divô Asura
nicht auf einer Verderbnis des Textes (etwa aus divê
asurâya) beruht, bestätigt uns

2, 1, 6. In diesem Liede wird Agni mit allen mög-
lichen Functionen, Eigenschaften und Attributen ausge-
stattet, und in Folge dieser Functionen etc. allen möglichen
Göttern gleichgesetzt (cf. p. 12); V. 15 wird er endlich
über alle Götter gestellt : „Du bist ihnen allen insgesamt
ganz gleichwerthig, o edler Agni; ja du ragst über sie
hinaus, o Gott, wenn dein Rofs Himmel und Erde, beide
Welten mit seiner Gröfse ausfüllt“. V. 3—6 dieses Liedes
lauten : 3. tvam agna indrô vřshabhaḥ satâm asi tvam vishnur
urugâyô namasyah | tvam brahmâ rayivid brahmaṇas patê
tvam vidhartah sacasê puramdhyâ || „Als Stier unter den

Wesen bist du (ein wahrer) Indra, o Agni, weithinschreitend bist du als Vishṇu zu verehren; (Reichthum gewinnend bist du ein (wahrer) Brahman, o Brahmanaspati =) da du Reichthum gewinnst als ein Brahman bist du Brahmanaspati (cf. Anm. p. 12), (du, o Fürst, besitztst Einsicht =) weil du Einsicht besitztst, bist du der Fürst^a. — 4. tvam agnē rājā varuṇō dhṛtavratas tvam mitrō bhavasi dasma idyah | tvam aryamā satpatir yasya sambhujam tvam amṣō vidathē dēva bhā-jayuh || „Indem du das Gesetz aufrecht erhältst, bist du, o Agni, König Varuṇa; ein wunderbarer, bist du als Mitra anzuflehen; Aryaman bist du als Herr, dessen ich mich freue (? es scheint hier eine Corruptel vorzuliegen; hat vielleicht *d* die Fortsetzung des Relativsatzes verdrängt?); du, o Gott, bist freigebig beim Feste und heissest darum Amṣa^a. — 5. tvam agnē tvashṭā vidhatē suvṛyam tava gnāvō mitramahaḥ saajātyam | tvam aḥuhēmā rarishē svaçvyam tvam narām çardhō asi purūvasuh || „Du, Agni, bedeutest Heldenreichthum deinem Verehrer und heissest darum Tvashṭar (mit Anlehnung an taksh, und anspielend auf Tvashṭars befruchtende Thätigkeit cf. 7, 34, 20. 10, 184, 1), dir sind die Götterfrauen verwandt (?), der du die Herrlichkeit Mitra's besitzt. Du schenkest Rosse-reichthum, heissest du doch Antreiber der Renner; viel Gut besitztst (oder schenkst?) du wie die Männerschaar (sc. die Maruts? cf. aber 6 b)^a. — 6. tvam agnē rudrō asurō mahō divas tvam çardhō mārūtām pṛksha içishē | tvam vātāir aruṇāir yāsi çamgayas tvam pūshā vidhataḥ pāsi nu tmanā || TS. 1, 3, 14, 1. TB. 3, 11, 2, 1. „Du, Agni, bist der Herr des weiten Himmels und heissest darum Rudra, die Marutschaar bist du, denn du besitztst das, was uns erquickt; du ziehst dahin mit röthlichen Winden (glühenden oder Morgenwinden?), Gedeihen dem

Hausstande schaffend (oder ist *çamgayas* gegen die Analogie der anderen Verse zu *d* zu ziehen?); du bist *Pûshan*, denn du schüttest deine Verehrer“. — In ähnlicher Art geht es weiter. Ein großer Dichter ist es nicht gewesen, der diesen Hymnus gemacht hat: davon zeugen mancherlei Wiederholungen und die nicht immer präzise Ausdrucksweise. Aber in einigen Fällen ist das *Tertium comp.* gut gewählt (cf. 3 ab. 4 a. 5 ab). — 6 a läge es nahe, zu übersetzen: „als Rudra bist du, Agni, der Asurô mahô divah“; denn Agni scheint auch sonst „rudra“ zu heißen, z. B. 1, 27, 10. 3, 2, 5 (oder *rudram yajñânâm* zu verbinden?). 4, 3, 1 (oder *adhvarasya rudram?* cf. 3, 3, 4 weiter unten). Aber die Wortstellung der anderen *Pâdas* spricht dagegen. — Wie dem aber auch sei; ob „rudra“ oder „asurô mahô divah“ das *Tertium comp.* bildet: soviel steht fest, daß „asurô mahô divah“ und „rudra“ hier deutlich zusammengehören. Auf die Beziehungen des Rudra zu *Dyâus*, die wir schon einmal (p. 46) berührten, kann ich in dieser Abhandlung nicht näher eingehen¹⁾. Wir müssen uns hier damit begnügen, die Existenz eines *Divô Asura* im *Rgvêda* constatirt zu haben, welcher in diesem Verse mit Rudra identificirt wird. —

Derselbe *Divô Asura* scheint es zu sein, der uns im Liede 5, 63 als *Asura* ohne nähere Bezeichnung entgegentritt. Das Lied ist an *Mitrâvaruṇâu* gerichtet, die hier wesentlich als Regenspender, mit *Parjanya* (4 d. 6 b.) und den *Maruts* (5 a; *tanyavaḥ?* 2 d. cf. 5 c) angerufen werden. Das Lied scheint jung zu sein: „*aruṇâ*“ erscheint im *Rgvêda* nur in V. 6 unseres Hymnus; das *Fem.* von *aruṇa*

¹⁾ Zu vgl. sind u. a. Stellen, wie 6, 66, 11: *mârutam bhrâjad-
rshṭim rudrasya sūnum* — | *divaḥ çardhâya*.

lautet im RV. sonst aruṇī; — dyāus fem. V. 6 ist relativ jung¹⁾. Der Dichter ist nicht eben gedankenreich. — In diesem Liede finden wir zweimal asurasya māyayā am Schlusse eines Avasāna, V. 3 d. und V. 7 b : V. 3. samrājā ugrā vṛshabhā divas patī pṛthivyā mitrāvaruṇā vicarshaṇī | citrēbhir abhrāir upa tishṭhathō ravam dyām varshayathō asurasya māyayā || „Durch helle Gewitterwolken hindurch nahet ihr dem Dröhnen, ihr veranlaßt den Himmel zu regnen durch die Wundermacht des Asura (oder mit einer Wundermacht, wie sie der Asura besitzt?)“. — V. 7. dharmanā mitrāvaruṇā vipaṅcitā vratā rakshēthē asurasya māyayā | ṛtēna viṣvam bhuvanam vi rājathah sūryam ā dhatthō divi citryam ratham || „Nach dem Rechte schützt ihr, o Seher Mitrāvaruṇāu, Eure Gesetze durch die Wundermacht des Asura. Der heiligen Ordnung gemäß seid ihr Könige über alle Welt“. — Wer ist nun dieser Asura, dessen Wundermacht Mitra und Varuṇa erst zu ihren Thaten befähigt? Ist es Parjanya? Ich glaube nein. Denn V. 4 tritt Parjanya nur ganz nebenher auf, scheint nicht einmal recht in den Zusammenhang hinein zu passen (vielleicht (gegen den Pada-P.) Dual und auf Mitrāvaruṇāu zu beziehen?); in V. 6 leitet Parjanya mit seinem Donnerworte den Gewitterregen ein, Mitra und Varuṇa sind es aber, die den Regen spenden : „Das Donnerwort, o Mitrāvaruṇāu, dem die Labung folgt, Parjanya spricht's, das helle mit dem Lichte des Blitzes; in Gewitterwolken haben sich die Maruts gehüllt durch Eure (cf. 4; oder des Asura) Wundermacht; nun lasset den Himmel regnen, den rōthlich klar erglänzenden (aruṇa und arēpas heißen

¹⁾ oder ist aruṇāṃ vielleicht metrische Verlängerung? oder wäre aruṇam zu lesen?

nicht nur die Gottheiten des Sonnenlichtes, sondern auch die Maruts)⁴. Vor allem könnte aber der Asura V. 7 nicht Parjanya sein, da dieser mit der Wahrung des Gesetzes nichts zu thun hat. — Ferner könnten wir an den Dyâus Pitar Asura denken. Dieser würde aber in 3 d keinesfalls hineinpassen; dazu ist dyâus in diesem Liede oft deutlich das Appellativum (cf. 7 d. 4 ac; auch wohl 3 a), einmal vielleicht schon Fem. (6 d. S. o.). — Dagegen ist der Divô Asura ¹⁾ hier ganz am Platz, der höchste Herr des Himmels, der naturgemäfs auch über des Himmels Regen gebietet, und als oberster Gott die Oberaufsicht über Recht und Gesetz führt. —

Derselbe Pâda-Schluss begegnet uns 10, 177, 1, wo unter asura wohl gleichfalls der Divô Asura zu verstehen ist : patamgam aktam asurasya mâyayâ hrdâ paçyanti manasâ vipaçcitah | samudrê antah kavayô vi cakshatê maricnâm padam icchanti vêdhasah || TA. 3, 11, 10. „Die geflügelte (Sonne), welche durch die Wundermacht des Asura geschmückt ist, schauen mit Herz und Sinn die Seher; im Meere offenbaren sie die Weisen; die Spur ihrer Strahlen suchen die Frommen“. 2 d. cf. 10, 5, 2 c.; 3 = 1, 164, 31. —

Wir haben oben (p. 13) gesehen, dafs die Dichter des Rgvêda, wenn sie den angerufenen Gott einem anderen Gotte gleichstellen, den letzteren nicht selten mit einem ihm fest anhaftenden Epitheton bezeichnen : so sagen sie z. B. râjan statt varuṇa râjan, pitar statt dyâus pitar. In ähnlicher Weise konnte auch an Stelle von pitar oder in Verbindung mit diesem Epitheton das andere Beiwort

¹⁾ cf. daneben 7, 66, 18.

des Dyâus, asura, denselben vertreten (cf. oben p. 51); und zwar um so leichter, als ja eben der Begriff, welchen das Wort asura ausdrückt, in den meisten Fällen das Tertium comp. bildete (cf. p. 43). Bei diesem Gebrauche des Wortes asura lag aber eine Lockerung und endlich eine Lösung seines alten Verhältnisses zu Dyâus besonders nahe. Indem Dyâus allmählich zur bloßen Bezeichnung des sichtbaren Himmels wurde, und andere Gottheiten in den Vordergrund traten, mußte der Vergleich mit Dyâus, welcher ursprünglich der Anwendung des Wortes asura auf einen Dêva zu Grunde lag, mehr und mehr in Vergessenheit gerathen, und mit der Götterherrschaft auch der Name des Götterherrn zuerst wohl auf Varuṇa und Indra, dann bei der immer stärker werdenden Tendenz zum Henotheismus auch auf andere Gottheiten übergehen. Dazu kam, daß, wie wir sahen, aus dem unverständlich werdenden Dyâus Asura ein Divô Asura oder einfach Asura abstrahirt wurde; und eine häufigere Vergleichung der herrschenden Dêvas mit dem in dieser Weise abstrahirten, ganz blassen „höchsten Gotte“ mußte dazu führen, daß dieser „höchste Gott“ kaum mehr als besondere göttliche Persönlichkeit, sondern als appellative Bezeichnung des jeweilig am höchsten gepriesenen Gottes empfunden wurde. Ein solches Appellativum konnte aber bei dem kathenotheistischen Character des Rgvêda durch das Wandern von einem zum anderen Gotte zu einem Begriffe verblassen, der dem Begriffe „dêva“ nicht mehr fern stand; besonders da sich dêva mitunter dem Begriffe dêva ekaṇ zu nähern scheint. —

So sehr aber auch der ursprüngliche Begriff des Wortes asura allmählich verblasst sein mag, so deuten doch einige Umstände darauf hin, daß die alte Bedeutung „der höchste

Gott“, wenn auch zuletzt vielleicht vage genug, noch gegen den Schluß der Periode, welcher die Rgvêda-Lieder angehören, nachgeklungen habe. So finden wir, daß für den Gott, welchem das Epitheton *asura* zu Theil wird, die Bezeichnung *dêva* in der Regel im selben Verse, oft selbst im ganzen Hymnus vermieden wird; sodann, daß, mit einer einzigen Ausnahme, in einem und demselben Hymnus nur *eine* Gottheit „*asura*“ genannt wird (cf. oben p. 41). Und die Ausnahmen bestätigen, wie ich glaube, in beiden Fällen die Regel: im selben Verse werden *dêva* und *asura* nur 5 Mal vom gleichen Gotte ausgesagt (außerdem einmal *dêva* neben *asurya* 2, 27, 4; und einmal neben *asuratva* 3, 55): von diesen 5 Versen gehören 3 dem Savitar, der vorzugsweise „*dêva savitar*“ genannt zu werden pflegt: 4, 53, 1. tad *dêvasya savitur vâryam mahad vṛṇimahê asurasya pracêtasah | chardir yêna dâçushê yacchati tmanâ tan nô mahâm ud ayân dêvô aktubhiḥ ||*. Ueber die Verbindung *asurasya pracêtasah* S. u. — 1, 35, 10. *hiranyahastô asurah sunîthah sumṛṭikah svavâm yâtv arvân | apasêdhan rakshasô yâtudhânân asthâd dêvah pratidôsham grṇânah || VS. 34, 26; asurah sunîthah* schließt den Pâda auch V. 7 b. (TB. 2, 8, 6, 2). — 5, 49, 2. *prati prayânam asurasya vidvânt sūktâir dêvam savitâram duvasya | upa bruvita namasâ vijânañ jyêshtham ca ratnam vibhajantam âyôḥ ||*. In diesem Hymnus werden auch andere Götter angerufen, unter denen der Dichter den „*dêva savitar*“ besonders auszeichnet. — An den zuletzt erwähnten Vers erinnert 5, 42, 11: *tam u shṭuhi yah svishuh sudhanvâ yô viçvasya kshayati bhêshajasya | yakshvâ mahê sâumanasâya rudram namôbhir dêvam asuram duvasya ||*. Der Pâda *d* ist dem Pâda 5, 49, 2 b. sehr ähnlich. Das Lied ist an die *Viçvêdêvâḥ* gerichtet; nur unser Vers wird

von der Anukramanikâ herausgehoben und dem Rudra zugeschrieben, obwohl auch andere Verse des Hymnus sich nur an eine Gottheit wenden. Diese Thatsache, in Verbindung mit dem Umstande, daß allein in diesem Liede das Epitheton *asura* zwei Göttern gegeben wird (denn V. 1. scheint der „*asura*“ Aryaman zu sein), spräche dafür, daß V. 11 erst später dem Liede eingefügt ist. Uebrigens dürfte der Hymnus kaum sehr alt sein; denn V. 13 ist doch wohl (mit L. z. 206) auf Prajâpati zu beziehen, ebenso wie 10, 61, 5 ff.? — Außerdem finden wir *dêvâv asurâ* im Verse 8, 25, 4 von Mitra und Varuṇa gebraucht: *mahântâ mitrâvaruṇâ samrâjâ dêvâv asurâ | ṛtâvânâv ṛtam â ghôshatô brhat || c = 1, 151, 4 b.* (über *asuryâya pramahasâ* V. 3. cf. p. 33). Diese Stelle könnte sich an solche Verse, wie 7, 65, 2 (*dêvânâm asurâ*) anschließen, die allerdings ebenfalls jung sein mögen. — Der Refrain 3, 55: *mahad dêvânâm asuratvam êkam ||* ist in dieser Form wohl ganz jung; vielleicht nach einer älteren Redensart neu zugestutzt? (S. u. s. *asuratva*). —

Wenn die soeben angeführten Thatsachen dafür sprechen, daß die alte Bedeutung des Wortes *asura* „der höchste Gott“ noch gegen den Schluß der Rgvêda-Periode nicht ganz erloschen war; so scheint ein anderer Umstand die feste vorvedische Verbindung Dyâus Asura indirect zu bestätigen, indem er zeigt, daß das Wort *asura* im Rgvêda nicht mehr als recht lebendig empfunden wurde¹⁾. Wir finden nämlich, daß *asura*, *asuria* (das letztere besonders da, wo es sich begrifflich dem einfachen *asura* nähert) — auch *asuratva* und (sehr selten) *asurya* — gern in gleichlautenden Wendungen erscheinen; und zwar stehen diese

¹⁾ *asurya* scheint lebendiger geblieben zu sein (cf. o. p. 29 u. Anm.).

vorzugsweise am Schlusse eines Pâda. Ich habe oben (p. 9 f.) darauf hingewiesen, daß derartige gleichlautende Wendungen zu einem nicht ganz geringen Theile einer älteren Periode indischer Lyrik angehören mögen : besonders leicht mußten sich solche Reminiscenzen am Schlusse des Pâda festsetzen, da die letzten Versfüße eines Pâda metrisch genauer behandelt zu werden pflegen, als die früheren.

Ich erinnere hier zunächst an den oben (p. 44 ff.) behandelten Pâda : *divas putrâsô asurasya vîrâḥ* 3, 53, 7 b =

10, 67, 2 b.

divô astôshy asurasya vîrâḥ 1, 122, 1 c.

divô vaçanty asurasya vêdhasaḥ 8, 20, 17 b.

divaḥ çyênâsô asurasya nîlayaḥ 10, 92, 6 b.

Ferner *mahas putrâsô asurasya vîrâḥ* 10, 10, 2 c
(p. 46 und 5).

Dazu stellt sich der Pâda-Schluss *asurasya vîrâḥ* 3, 56, 8.

und (*adêva*) *asurasya vîrân* 2, 30, 4. 7,
99, 5¹). —

Sodann (am Schlusse des Pâda's) *asurasya mâyayâ* 5, 63, 3. 7.

10, 177, 1. AV. 6, 72, 1 u.

(*asuramâyayâ*) AV. 3, 9, 4.

asurasya mâyâm VS. 13, 44

= TS. 4, 2, 10, 3. = MS.

2, 7, 17 (p. 102, 7).

asuriasya mahnâ RV. 2, 35, 2.

und (*adêva*) *asurasya mâyinaḥ* 10, 138, 3.

cf. im Beginne des Pâda's *âsurî mâyâ* VS. 11, 69.

= TS. 4, 1, 9, 2 = MS.

2, 7, 7 (p. 82, 15). —

¹) cf. im Beginne des Pâda's *divas putrâsaḥ* 10, 77, 2. *divas putrâḥ* 4, 2, 15.

asurasya pracêtasah (savituh) 4, 53, 1.

asura pracêtah (varuna) 1, 24, 14.

asura pracêtasam (indra) 8, 90, 6. SV. 2, 762.

asuria pracêtasah (brhaspatê; pracêtasah könnte auch auf dêvâh bezogen werden (Gr.); doch wäre das für uns gleichgültig, da ja die Combination beider Wörter am Ende des Pâda's bestehen bliebe. Besser ist es aber wohl, mit L. 725 pracêtasah auf tê zu beziehen) 2, 23, 2. —

divô asurâya manma 5, 41, 3 (S. o. p. 52).

rtasya vrshnê asurâya manma (agnayê) 5, 12, 1.

cikitushê asuriâya manma (indrâya ?) 4, 16, 2.

cf. asuragnê (sc. agnayê) manma (dhrtim bhara-dhvam) im Beginne des Pâda's 7, 13, 1.

asurah sunthah (savitâ) 1, 35, 7. 10. (cf. p. 58).

asurasya yônâu 10, 31, 6. AV. 19, 56, 1.

asurô viçvavêdâh (varunah) 8, 42, 1. (tanûnapât) VS.

27, 12. = TS. 4, 1, 8, 1. = MS. 2, 12, 6

(p. 149, 16). — cf. 5, 42, 11 u. 5, 49, 2, p. 58.

asuratva (S. u.): mahad dêvânâm asuratvam êkam 3,
55 (Refrain).

mahan mahatyâ asuratvam êkam
10, 55, 4.

asurya (cf. p. 32 f.): asuryâya pramahasâ 7, 66, 2c. =
8, 25, 3 b.

rakshamânâ asuryam (âdityâh) 2,
27, 4; daneben

pratirakshann asuryam (apâm napât)
VS. 8, 24 = TS. 1, 4, 45, 1
= MS. 1, 3, 39 (p. 45, 7 :
pratirakshad asuryân). —

Betrachten wir jetzt die noch übrigen Stellen, an denen asura im Rgvéda vorkommt.

Ich beginne mit einem recht sonderlichen Verse, in dem Indra's Wagen (oder Indra?) mit Dyâus Asura verglichen zu sein scheint. 1, 54, 3 arcâ divê bṛhatê çûshyam vacaḥ svakshatram yasya dhr̥shatô dhr̥shan manah | bṛhacchravâ asurô barhaṇâ kṛtaḥ purô haribhyâm vṛshabhô rathô hi shah || „Dem hohen Himmel (Dyâus) singe ich ein Jubellied, dem kühnen, dessen kühner Sinn sich selbst regiert (b. cf. Gr.; z. vgl. 5, 35, 4 c.); der hochberühmte Asura (sc. Dyâus) ist recht eigentlich, von den beiden Falben der Stier, an die Spitze gestellt — denn er ist (Indra's) Wagen“. Wenn die einzelnen Pâdas dieses Verses zu einander gehören, so könnten darin mehrere Wortspiele beabsichtigt sein: der Wagen ist barhaṇâ kṛtaḥ „fest gefügt“, aber auch puraḥ kṛtaḥ „von den beiden Falben (bei der Wettfahrt) an die Spitze (der anderen Wagen) gebracht (?“, gleichzeitig „ist der Stier zum Führer bestellt, da sein kühner Sinn sich selbst regiert“, — grade so, wie der Himmel fest gefügt und Dyâus Asura zum Führer bestellt ist; wenn nicht der Himmel gradezu als Indra's wunderbarer Wagen aufgefaßt sein sollte. — Allerdings scheint ratha im RV. mitunter auch = rathî zu sein (cf. PW. s. 1. ratha 1. bc.); dann wäre darunter Indra zu verstehen. —

5, 83, 6 : divô nô vṛshṭim marutô rarîdhvam pra pinvata vṛshṇô açvasya dhârâh | arvân êtêna stanayitnunêhy apô nishiñcann asuraḥ pitâ nah || TS. 3, 1, 11, 7. cf. AV. 4, 15, 11. 12 sub B. „Spendet uns, ihr Maruts, des Dyâus (Himmels) Regen, lasset des Hengstes Güsse schwellen; komm her zu uns mit diesem deinem Donner, Wasser herabgießend, unser höchster Vater (d. i. als unser Asura Pitar = denn

du bist unser Asura Pitar).“ — GKR. 39 übersetzen „Vom Himmel spendet Regen uns; ihr Marut.“ Aber *divô vṛṣṭi* ist eine häufige Verbindung, so gleich im folgenden Liede 84, 3; cf. auch Wendungen wie 5, 63, 3 (S. o. p. 55); ebenso wird „*stan*“ gern mit *Dyâus* verbunden, wenngleich *varsh* und *stan* mitunter auch von *Parjanya* ausgesagt werden. Dem *divô a* ganz parallel steht *vṛshṇô açvasya b*, das meines Erachtens nur auf *divô* bezogen werden kann¹⁾: *Dyâus* wäre hier *mithin* personificirt und mit einem Hengste verglichen. Da nun außerdem „*asura*“ und „*pitar*“ Epitheta sind, die in erster Linie dem *Dyâus* zukommen; so liegt die Frage nahe, ob wir es hier vielleicht mit einem Verse an *Dyâus* zu thun haben? — Die *Anukramanikâ* schreibt den ganzen Hymnus dem *Parjanya* zu. Inhaltlich gehören V. 1—5 und der metrisch völlig abweichende (*Anuṣṭubh*-)Vers 9 zweifellos diesem Gotte an. Aber V. 6—8 und 10 wird *Parjanya* nicht genannt. Die letztgenannten Verse sind ebenso wie V. 1 und 5 *Trisṭubh*-Verse, V. 2—4 sind im *Jagati*-Metrum verfasst. Nun gehören V. 2—4 auch ihrem Baue nach eng zusammen: die drei ersten *Pâdas* schildern regelmässig die Wirkungen des Gewitterregens, und daran knüpft der vierte *Pâda*, der immer mit *yat parjanyaḥ* beginnt, jedesmal die Bemerkung: (das geschieht,) wenn *Parjanya* donnert, oder wenn *Parjanya* Regen sendet. An V. 2—4 würden sich, abgesehen vom abweichenden Metrum, V. 1 und 5 gut anreihen, V. 1 als Einleitung: *acchâ vada tavaṣaṃ gṛbhir âbhiḥ stuhi parjanyaṃ namaṣâ vivâsa* |, V. 5 als Schluss: *sa naḥ parjanya mahi çarma yaccha* ||. In diesem Falle wären V. 6—10

¹⁾ cf. *avôstriyô vṛshabhāḥ krandatū dyâuḥ* || 5, 58, 6, wo *Grafsmann's Conjectur* 412 A. (auch L. 692: vom Himmel herab) mindestens unnütz ist.

erst später hinzugekommen. Auch nach GKR. p. 98 ist das Lied aus mehreren Stücken zusammengefügt. — Wenn nun bloß V. 1—5 oder gar nur V. 2—4 das ursprüngliche Lied gebildet haben — wie weit Trishṭubh- und Jagati-Verse ursprünglich demselben Liede angehören können, ist bisher nicht ermittelt —; so könnten 6—8 und 10 ganz wohl von ihrem Verfasser oder ihren Verfassern nicht dem Parjanya, sondern einem andern Gotte zugehört sein. Die Möglichkeit läge demnach vor, daß uns hier in V. 6 ein alter Dyâus-Vers erhalten ist. — Wenn die beiden Avasânas unseres Verses zusammengehören, so kann dieser Vers, wie ich glaube, in der That nur an Dyâus gerichtet sein; wofern nicht darin ein anderer Gott dem Dyâus gleichgestellt sein sollte¹⁾. Im letzteren Falle könnte es ganz wohl Parjanya sein, der mit dem *νεφεληγερετα Ζευς* verglichen wird. Denn Parjanya wird auch sonst mitunter hoch gepriesen; so heißt es von ihm in unserm Liede: alle Wesen zittern vor ihm, denn er führt eine gewaltige Waffe (V. 2); und V. 5 (nach GKR. 39): „Auf dessen Wink die Erde tief sich beugte, sich alles regt, was Klauen trägt und Hufe, In dessen Hand die bunten Kräuter stehen: Parjanya gönne seinen starken Schirm uns.“ — Wie dem auch sei; ob dieser Vers (5, 83, 6) an Dyâus oder an den mit Dyâus verglichenen Parjanya gerichtet ist: soviel scheint mir festzustehen, daß der „asuraḥ pitâ“ d. nur auf Dyâus bezogen werden kann. —

3, 3, 4 : pitâ yajñânâṃ asurô vipaçcitâṃ vimânam
 agnir vayunaṃ ca vâghatâṃ | â vivêça rôdash bhûrivarpaśâ
 purupriyô bhandatê dhâmabhiḥ kavîḥ || (zu a. cf. 3 a. 2, 5 d).

¹⁾ cf. z. B. den Vers 10, 44, 8, in dem wohl der mit Dyâus verglichene Indra gepriesen wird.

„Der Vater der Opfer, der Asura unter den Sehern, der Maßstab (cf. Gr. 237 u. Anm.) und das Ziel der Beter : so nahm Agni Besitz von Himmel und Erde, den vielgestaltigen, an den Altären ist der allbeliebte Sänger willkommen.“ — Das Lied ist an Agni Vâiçvânara gerichtet, der in diesem Hymnus besonders als Priester verherrlicht wird, aber auch als der mächtige Gott, der „gleich nach seiner Geburt alles Sein, Himmel und Erde ausfüllt, ja all dies in sich faßt“ (V. 10). In dem pitâ-asuraḥ unseres Verses liegt, wie ich glaube, ein Vergleich mit Dyâus : wie dieser etwa der pitâ dēvânām asurô 'mṛtânām wäre, „der höchste Vater der unsterblichen Götter“; so wird Agni hier als „der höchste Vater der Opfer und der Seher“ aufgefaßt; d. h. „was Dyâus (oder der Divô Asura?) für die unsterblichen Dévas ist, das ist Agni für die Opfer und Seher“, oder „wie Dyâus Vater der Dévas und höchster Gott unter den Unsterblichen ist, so ist Agni Vater (d. h. Veranlasser und Vollbringer) der Opfer und der Höchste unter den Sehern.“

Ich schliesse hier einige Stellen an, wo asura gleichfalls mit einem Genitiv verbunden erscheint.

7, 56, 24. Das Lied ist nach der Anukr. an die Maruts gerichtet. Das Metrum scheidet es in zwei Theile, und zwar gehören nach der Anukr. V. 1—11 dvipadâ und V. 12—25 trisṭubh zusammen. Nun ist aber (cf. Gr. 572 A. u. Anm.) V. 11 die Hälfte eines regelmässigen Trisṭubh-Verses, und die zweite Hälfte von V. 10 ein regelmässiger Trisṭubh-Pâda (cf. allerdings 8 c, wo vielleicht munîva zu lesen ist). Sonach können V. 10 und 11 zusammen einen Trisṭubh-Vers bilden; besonders da V. 11 inhaltlich ein Fragment wäre (ebenso allerdings V. 6), und sich an V. 10 vortrefflich anschliesst. Zehnsilbige Pâdas kommen, wenig-

stens scheinbar, auch sonst in Trishṭubh-Versen vor (cf. oben p. 27; oder ist 10a eine Silbe verloren (l.: ā huvê?))? — Es wäre also besser zu scheiden: V. 1—9 dvipadā (4 × 5 Silben), die übrigen Verse trishṭubh. — V. 24 lautet: asmê vîrô marutaḥ çushmy astu janânâṃ yô asurô vidhartâ apô yêna sukshitayê tarêmâdha svam ôkô abhi vaḥ syâma || „Uns werde, o Maruts, ein muthiger Kriegsheld zu Theil, der ein Asura sei unter den Menschen, ein (Ordner) Fürst, (mit dem) unter dessen Führung wir zu (guter) sicherer Wohnung das Wasser überschreiten mögen: dann lasset uns ein eigenes Heim erlangen.“ — Es liegt meines Erachtens am nächsten, janânâṃ yô asurô zu verbinden und yêna auf vidhartâ zu beziehen; und janânâṃ yô asurô kann, wie ich glaube, nur heißen: „was der Asura unter den Dévas, das sei unser Held unter den Menschen.“ Dafs hier von einem menschlichen Helden¹⁾ die Rede ist, scheint mir schon aus unserem Verse hervorzugehen; und diese Auffassung wird bestätigt durch die Bitte um Nachkommenschaft 20 d, um Schutz im Kampfe, „wenn zorn erfüllt die Menschen sich bekämpfen, um Strombesitz, um Wiesen und um Häuser“ (Gr.) V. 22, und durch den Inhalt desjenigen Verses, der dem unsrigen unmittelbar vorhergeht: „Ihr, o Maruts, habt viel Gebete unserer Väter erhört, die euch schon von Alters her recitirt worden sind: durch die Maruts siegt ja der Herrscher in den Schlachten, durch die Maruts gewinnt der Renner den Preis“ (cf. 7, 58, 4). Hier soll das zweite Avasâna offenbar das erste begründen: Ihr habt die Gebete unserer Väter von jeher erhört, denn nur durch euch konnten sie siegen. Daran schließt sich dann V. 24: So schenkt denn auch uns einen mächtigen Kriegs-

¹⁾ so auch Sây.

held etc. (cf. auch 7, 1, 21 d). — Von Indra, an den gedacht werden könnte, ist (excl. V. 25) nirgends in diesem Liede die Rede, und auch Rudra erscheint nur V. 1, also in dem ersten, durch sein Versmaß unterschiedenen Theile des Hymnus. — V. 25 = 34, 25, wo der Vers besser hinpafst.

Aehnlich lassen sich, mit ganz geringer Aenderung, zwei Dānastuti-Verse erklären; ich lese an beiden Stellen maghōnām (so liest Gr. 381 A. nach Delbrück's Vermuthung 5, 27, 1¹⁾).

5, 27, 1 : anaśvantā satpatir māmahē mē gāvā cētishthō asurō maghōnaḥ (l. : °nām) | trāivṛshṇō agnē daṣabhiḥ sahasrāir vaiṣvānara tryarunaḥ cikēta || „Zwei Stiere sammt dem Wagen hat mir der Fürst geschenkt, der ausgezeichnete, ein wahrer Asura unter den Opferherren : durch zehn tausend (Gaben?) hat sich Trāivṛshṇa Tryaruna ausgezeichnet (cikēta erklärt das cētishthāḥ), o Agni Vaiṣvānara.“ — Dafs hier in der That maghōnām zu lesen, und dieses zu asuraḥ (nicht allein zu cētishthāḥ) zu ziehen ist, zeigt, wie ich glaube,

10, 93, 14, wo das Metrum statt maghavatsu eine dreisilbige Form verlangt. Gr. WB. schlägt eine sonst nicht vorkommende Form maghōshu vor; maghavan bildet aber die Casus, deren Suffix consonantisch anlautet, stets vom Stamme maghavat. Lesen wir hier maghōnām, so fügt sich Metrum und Sinn; besonders da „rāmē“ schon durch seine Stellung im Verse ausgezeichnet ist. — Der Vers 10, 93, 14 lautet : pra tad duḥṣmē pṛthavānē vēnē pra rāmē

¹⁾ ebenso ist wohl auch 6, 44, 12 zu lesen; hier könnte man allerdings auf die Vermuthung kommen, dafs maghōnaḥ am Schlusse des Pāda metri causā für maghavānaḥ steht. cf. übrigens Gr. WB. s. maghōnas (G.) 485, 12. — Der Singular steht collectivisch z. B. 6, 66, 11, 75, 5.

vôcam asurê maghavatsu (l. : maghônâm) | yê yuktvâya pañca çatâ[smayu] pathâ viçrâvy êshâm || „Das sprach ich vor Duḥçîma, Prthavâna Vêna (anders L. 240), das vor Râma, dem Asura unter den Opferherren.“ —

Ein einziges Mal wird asura ohne nähere Bestimmung von einem Menschen gebraucht. 1, 126, 2 lesen wir : çatam râjñô nâdhamânasya nishkân chatam açvân prayatân sadya âdam | çatam kakshîvân asurasya gônâm divi çravô 'jaram â tatâna || „Hundert Goldstücke des hilfesusuchenden Königs, hundert Rosse habe ich gleichzeitig zum Geschenke erhalten, hundert der Rinder des Asura (ich) Kakshîvanti; zum Himmel drang sein unvergänglicher Ruhm.“ — Wir könnten versucht sein, hier asura einfach mit Herr, Herrscher zu übersetzen. Dagegen spricht aber, daß asura sonst durchaus von Göttern, und nur in übertragener Bedeutung, mit einem den Begriff näher bestimmenden Genitive verbunden, von Menschen gebraucht wird. Zudem ist das Lied eine Dânatuti und schon als solche wenig vertrauenerweckend. L. 1011 verbindet asurasya mit divi („bis an des Asura Himmel“), und faßt tatâna als 1. Person. Ich vermag ihm darin nicht beizustimmen, glaube vielmehr, daß hier eine Corruptel vorliegen muß. So könnte *d* den ursprünglich zugehörigen Pâda verdrängt haben. Auch *c* ist, wie ich glaube, verderbt; denn im RV. scheint eine gewisse Abneigung gegen die Abhängigkeit eines Genitiv's von einem anderen Genitiv zu herrschen : da ist es denn sehr auffällig, wenn wir hier neben çatam-nishkân, çatam açvân in *ab* ein çatam-asurasya gônâm finden. Asurasya gônâm klingt gar sehr an das asurê (asurê) maghônâm 5, 27, 1. 10, 93, 14 an; ist vielleicht zu lesen : çatam kakshîvân asurê maghônâm? —

Zu den Stellen, an denen asura in übertragener Bedeu-

tung mit dem Genitiv verbunden erscheint, ist wohl auch 7, 96, 1 zu zählen: *brhad u gāyishê vacô 'suriâ nadnâm | sarasvatîm in mahayâ suvr̥ktibhiḥ stōmāir vasishṭha rōdasî ||*. — Gr. 612 Anm. liest *asuryām* und *rōdhasî*. L. 182 übersetzt: „Ein hohes Lied singe ich; die asurische unter den Flüssen | will ich erhöhen, die Sarasvatî“; der Comm. dazu sagt (Bd. IV): „*asuryâ*: gleichsam ankündigend, unabhängig von dem Folgenden.“ Beide Auffassungen ergeben eine harte Construction: nach L. wäre der zweite Pāda vom Vorhergehenden wie vom Folgenden geschieden; nach Gr. wäre *a* vollkommen isolirt und *b* zu *c* gezogen, wobei dem Inhalte nach *c* vor *b* stehen müßte. Sodann wäre eine *asuriâ nadnâm* (wenn sie nicht = *asurî* zu fassen ist, S. unten *asuria* II sub *d*) nicht gar verschieden von einer *dēvî nadnâm*, da *asura* = *Dyāus* (oder *Divô Asura*) ist. Nun heißen aber die *nadyah* und *āpaḥ* im Allgemeinen *dēvîḥ*, während *Sarasvatî* „*ambitamê naditamê dēvitamê sarasvatî*“ angeredet wird (2, 41, 16. cf. 7, 95, 1). Dagegen wären Sinn und Construction vortrefflich, wenn wir *asurîḥ nadnâm* läsen: *asurî* wäre Fem. zu *āsura* (cf. p. 14; über die Bildung vgl. Lanman, Noun-Inflection, p. 368)¹⁾. Unser Vers hiesse dann: „Hell soll mein Lied der Höchsten unter den Flußgöttinnen erklingen (d. h. was *Dyāus* unter den *Dēvas*, das ist S. unter den Flüssen): *Sarasvatî* will ich in Liedern feiern, in Lobgesängen Himmel und Erde (oder nach Gr. *rodhasî* „ihre beiden Ufer“), o *Vasishṭha*.“ —

An einer Stelle des *Rgvēda* finden wir *dēvānām asurâ*. 7, 65, 2: „Denn ihr (*Mitrāvaruṇāu*) seid die beiden *Asuras*

¹⁾ *asurî* stände allerdings an dieser Stelle vielleicht ganz vereinzelt da; denn von den beiden Belegen des PW. (in der widergöttlichen Bedeutung) kann MBh. 3, 12208 auch *āsuri* abgetrennt werden; die zweite Stelle (Nachtrag I: *Çāṅkh. Br.* 23, 4) ist mir nicht zugänglich.

unter den Dévas.“ Gr. „der Götter Geister.“ Wir könnten versucht sein, aus diesem Zusatze *dévânâm* zu schließen, daß *asura* noch im RV. nicht allein in der Bedeutung „höchster Gott“, sondern auch einfach in der Bedeutung „Herr“ empfunden wurde; eine derartige Folgerung wäre aber schon deshalb mehr als bedenklich, weil das Lied eines der schlechtesten und wohl auch jüngsten im Rgvéda ist (cf. oben p. 3 ff.). Wenn das *dévânâm* überhaupt etwas bedeutet (cf. *ayam dévânâm asurô vi rájati* AV. 1, 10, 1, wo *dévânâm*, von *vi rájati* abhängig, neben *asura* an genau derselben Versstelle steht); so brauchte der Gegensatz nicht *janânâm asura* zu sein, sondern *dévânâm* könnte auch als nähere Bestimmung beigefügt sein, um diese „*asurâ*“ von den „*asurâ adévâḥ*“ zu unterscheiden (cf. *dévânâm asuratvam* 3, 55 unten s. *asuratva* und *vṛkadvarasô asurasya* 2, 30, 4. *asurâ adévâḥ* 8, 96, 9 sub 3). —

Ich lasse jetzt zwei Stellen folgen, an denen *asura* sowohl als *Dyâus Asura*, wie als *Divô Asura* aufgefaßt werden könnte.

3, 56, 8 : *trir uttamâ dûṇaçâ rôcanâni trayô rájanty asurasya vírâḥ | ṛtâvána ishirâ dûlabhâsas trir â divô vidathê santu dévâḥ ||* „Dreifach sind die höchsten unerreichbaren Lichträume, drei Könige herrschen, des Asura Mannen : die heiligen kräftigen untrüglichen, drei Mal am Tage mögen die Götter bei der Feier sein.“ —

10, 31, 6 : *asyêd êshâ sumatiḥ paprathânâbhavat pûr-
vyâ bhûmanâ gâuḥ | asya sanflâ asurasya yônâu samâna â
bharanê bibhramânâḥ ||* c. erinnert an 10, 92, 6 b und 3, 29, 14 d (S. oben p. 46 u. 50). — Das Lied ist dunkel; soviel scheint sich aber aus dem Zusammenhange zu ergeben (cf. V. 8), daß *asura* hier den höchsten Gott bezeichnet (so Gr.; L. zu 234 versteht unter „*asura*“ den

Dyâus Asura). bharana und bibhramâna finden sich im RV. nur an dieser Stelle. —

An den folgenden Stellen ist es mir nicht deutlich geworden, welcher Gott unter dem „asura“ zu verstehen sei. 3, 38, 4 : mahat tad vṛshṇô asurasya nāmā viçvarûpô amṛtâni tasthâu || AV. 4, 8, 3. VS. 33, 22. TB. 2, 7, 8, 1; V. 7 (asuriam-rûpam) S. oben p. 41. — 10, 56, 6 : dvidhâ sūnavô 'suram svarvidam âsthâpayanta tṛtīyēna karmaṇâ | svām prajām pitarah pitryam saha âvarêshv adadhus tantum âtatam ||. — In Bezug auf 9, 73, 1 ist es mir zweifelhaft, ob ein directes Gleichniß im Verse steckt : srakvê drapsasya dhamataḥ sam asvarann ṛtasya yônâ sam aranta nâbhayah | trînt sa mûrdhnô asuraç cakra ârabhê satyasya nâvah sukṛtam aptiparan ||. Man könnte hier vielleicht an Varuṇa denken (cf. V. 3). —

10, 132, 4 könnte es in der That so scheinen, als ob Varuṇa sogar emphatisch und im Gegensatze zu Dyâus „asura“ genannt werde : asāv anyô asura sūyata dyâus tvam viçvēshâm varunâsi rājâ | b = 2, 27, 10 a (S. o. p. 42). „Jener andere, o Asura, wurde geboren, nämlich Dyâus. Du, Varuṇa, bist König über Alle.“ Gr. 958 A. und L. 119 setzen dyâus = dyôs. Wenn dyâus als Nominativ aufzufassen ist (cf. Berg. 3, 116), so läge es formell am nächsten, asāv anyô dyâus zu construiren = „jener andere (sichtbare) Himmel“; da aber meines Wissens varuṇa im Sinne von οὐρανός nicht vorkommt, es würde ich es vorziehen, zu asāv anyô einen Nominativ asuraḥ zu ergänzen : „Jener andere Asura, nämlich Dyâus.“ In diesem Falle läge hier wohl eine Erinnerung an den Uebergang des Primat's von Dyâus auf Varuṇa vor; mit sūyata neben asura könnte ein Wortspiel beabsichtigt sein. — Aus Reminiscenzen dieser Art läßt sich, wie ich glaube, kein weiterer

Schluss ziehen, als das der Dichter aus älteren Liedern den Dyâus Asura kannte. Die auffallende Thatsache, das Dyâus (für ihn wohl nur der sichtbare Himmel) früher „asura“ genannt wurde, jetzt aber dieses Epitheton verloren hat, sucht er dadurch zu erklären, das zu seiner Zeit sich die richtige Erkenntnis Bahn gebrochen habe, Dyâus sei geboren (sâyata), könne also nicht a-sura sein. — In Bezug auf unseren Hymnus ist noch zu bemerken, das er schwierig und dunkel ist, manche auffällige Formen und *ἀπ. λεγ.* enthält, und wohl aus verschiedenen Stücken besteht; 4 b ist vielleicht einem älteren Hymnus entnommen.

Wenden wir uns jetzt zu den Versen des Rgvêda, in denen Asura einfach als Epitheton verschiedener Dévas gebraucht zu sein scheint ¹⁾. Zuerst wird „asura“ wohl von Dyâus auf Varuṇa übertragen worden sein. Das Varuṇa jünger als Dyâus ist, zeigt nicht nur eine Vergleichung der verwandten Sprachen, welche allem Anscheine nach einen Gott Varuṇa nicht kennen; es sprechen dafür auch, wie ich glaube, die Epitheta beider Gottheiten in der ältesten indischen Lyrik: wie die Autorität des „pitar“, des alten Familienoberhauptes, wohl in frühere Zeiten zurückreicht, wie die des „râjan“; so geht die Herrschaft des Dyâus Pitar der des Varuṇa Râjan voraus.

Varuṇa heisst asura: 8, 42, 1. *astabhnâd dyâm asurô viçvavêdâ amimîta varimânaṃ pṛthivyâḥ | âsîdad viçvâ bhuvanâni samrâd viçvêt tâni varuṇasya vratâni || cf. VS. 4, 30 = TS. 1, 2, 8, 1 : astabhnâd dyâm vṛshabhô (rshabhô TS.) antariksham amimîta etc. (vgl. p. 61). — d = 3, 55, 6 c. Man könnte übersetzen: „als Asura allwissend.“ — Das Lied ist nicht gerade vielsagend, und reich an öfter gebrauchten Wendungen. — 2, 28, 7: *mâ nô vadhâir varuṇa yê ta**

¹⁾ cf. übriges oben besonders p. 60 f., und Index I.

ishtëv ênah kṛvāntam asura bhr̥ntanti | mâ jyôdishah pravasathâni ganma vi shû mṛdhaḥ çirathô jīvasê nah ||.

Grade Varuṇa heißt aber auch *āsura* „Sohn des Asura“, und zwar in einem Liede, in welchem er sehr hoch gestellt wird. 5, 85, 5 lesen wir: imâm ũ shv āsurasya çrutasya mahīm mâyām varuṇasya pra vōcam | cf. GKR. 2; zu vgl. ist AV. 3, 22, 4 neben AV. 1, 10, 1. S. u.). Dafs der Âsura, der Himmelssohn (cf. garbha āsuraḥ sc. agniḥ 3, 29, 11 neben asura 14 p. 50 f.), mitunter auch direct „asura“ genannt wird, hätte nach unserer bisherigen Betrachtung wenig auffälliges; sehr auffällig müßte aber der Umstand, dafs Varuṇa das Epitheton „āsura“ erhält, erscheinen, wenn Varuṇa wirklich der alte „asura“ wäre.

Mitrâvaruṇâu werden, aufser in den beiden oben (p. 59 u. 69 f.) besprochenen Versen, noch an folgenden Stellen des Rgvêda „asurâ“ genannt: 1, 151, 4 (cf. oben p. 21): pra sâ kshitiṛ asura (Pada-P. asurâ) yâ mahi priya ṛtâvânâv ṛtam â ghôshathô bṛhat | yuvaṃ divô bṛhatô daksham âbhuvam gâṃ na dhury upa yuñjâthê apaḥ || b = 8, 25, 4 c (cf. p. 59). — 7, 36, 2: imâm vām mitrâvaruṇâ suvr̥ktim ishāṃ na kṛvê asurâ navīyaḥ | inô vām anyah padavīr adabdhô janam ca mitrô yatati bruvāṇah || d cf. 3, 59, 1 a (cf. GKR. p. 18). —

Aryaman scheint asura zu heißen 5, 42, 1 (V. 11 cf. p. 58): pra çantamâ varuṇam dīdhitiḥ gīr mitram bhagam aditiṃ nūnam açyâḥ | pṛshadyōniḥ pañcahôtâ çṛṇōtv atūr-tapanthâ asurô mayôbhuh || cf. 10, 64, 5. —

Indra wird aufser an den bereits angegebenen Stellen asura genannt 10, 96, 11 (AV. 20, 32, 1), in einem Liede, das wesentlich aus Wortspielen mit hari und haryata besteht. — 10, 99, 12. (cf. asuratvâ V. 2 weiter unten). —

Auf Savitar könnte noch das „asura“ 1, 110, 3 be-

zogen werden; wahrscheinlicher ist es aber, wie ich glaube, daß dort *Tvashtar* gemeint ist. —

Agni. Das Lied 7, 30 ist an *Indra* gerichtet, dem viel Ehre erwiesen wird : gleichwohl heißt er *dēva*, während *Agni* V. 3 dem *Asura* verglichen wird : *ahā yad indra sudinā vyucchān dadhō yat kêtum upamam samatsu | ny agniḥ sīdad asurō na hôtā huvānō atra subhagāya dēvān ||* „Auf daß hell (heiter) die Tage aufleuchten, o *Indra*, und auf daß du in den Schlachten unser Banner mögest am höchsten flattern lassen : hat sich *Agni* als *Hôtar* niedergesetzt, dem *Asura* gleich, die Götter herrufend zum Glücke (lies : *sū bhāgāya*?).“ *Indra* handelt zwar, aber *Agni* ist der eigentliche *Spiritus rector*, und als solcher dem *Asura* gleich¹⁾. Solche Stellen sind, wie ich glaube, vorzüglich dazu geeignet, die Art zu verdeutlichen, wie das Prädicat „*asura*“ allmählich auf die einzelnen *Dēvas* übergang. — Ferner heißt *Agni* „*asura*“ 10, 11, 6 : *vivakti vahniḥ svapasyatē makhas tavishyatē asurō vēpatē matī ||* (*AV.* 18, 1, 23), was *Ludwig* 422 sehr schön so übersetzt : „er ruft als Priester, seine Geschicklichkeit zeigt er als Kämpfer, seine Kraft als *Asura*²⁾, er ist in heftiger Bewegung durch das Lied“ (cf. 1 bc und den Hymnus 2, 1 p. 52 ff.). — Sodann *asura* *prajāvān* 4, 2, 5. *TS.* 1, 6, 6, 4. 3, 1, 11, 1. *MS.* 1, p. 51, 2; *asuraḥ suçēvaḥ* 5, 15, 1; *asuraṃ sudakṣaṃ* 7, 2, 3; *samrājō asurasya praçastim* 6, 1. cf. *SV.* 1, 78³⁾. —

¹⁾ cf. Verse, wie 5, 4, 2 : *havyavāḥ agnir ajaraḥ pitā naḥ* „Als Opferfahrer ist *Agni* unser ewiger Vater“ (vgl. p. 62). Ferner 10, 81, 1 (83, 2); und 1, 127, 2 (*Parucchēpa*, cf. p. 37).

²⁾ cf. *pitēva* (= *dyāur iva*) *yas tavishim vāvṛdhē çavaḥ* (sc. *indraḥ*) || 10, 23, 5 oben p. 14.

³⁾ *asura* *prajāvān* etc. stehen immer am Schlusse des *Pāda*'s.

Sôma 9, 74, 7 : sômô mîdhvâṃ asurô vêda bhûmanah |.

Pûshan 5, 51, 11 : svasti nô mîmittâm açvinâ bhagah svasti dêvy aditir anarvanah | svasti pûshâ asurô dadhâtu nah svasti dyâvâprthivî sucêtunâ ||. Mân. Gr. S. 2, 15. —

Einmal könnte hava die Anrufung, der Ruf „asura“ genannt sein, wenn an dieser Stelle hava nicht adjectivisch zu fassen ist : 10, 74, 2. hava êshâm asurô nakshata dyâṃ çravasyatâ manasâ nîmsata kshâm | cakshânâ yatra suvitâya dêvâ dyâur na vârebhîḥ kṛnavanta svâiḥ ||; nakshata dyâṃ am Ende des Pâda's cf. 1, 33, 14. 10, 3, 5; etwa „Rufend erreichte der Asura unter ihnen den Himmel (oder Ihr Ruf erreichte als Asura den Himmel? cf. 8, 13, 31—33), ruhmbegehrigen Sinnes (oder eilend?) begrüßten sie die Erde (?).“ —

Zwei, höchstens drei Mal finden wir im RV. das Wort asura im Plural auf Götter angewandt; und zwar 8, 27, 20 auf die Âdityas : yad vâbhipitvê asurâ ṛtaṃ yatê chardir yêma vi dâçushê | vayam tad vô vasavô viçvavêdasa upa sthêyâma madhya â || cf. priyakshatrâḥ 19; V. 19. 20 und V. 21. 22 dieses Liedes besagen in fast denselben Worten dasselbe. — 1, 64, 2 heißen die Maruts „asura“ : tê jajîrê diva ṛshvâsa ukshaṇô rudrasya maryâ asurâ arêpasah | pâvakâsah çucayah sūryâ iva satvânô na drapsinô ghôra-varpasah ||. — Hier mögen die Götterclassen der Âdityas und Maruts als Einheit aufgefaßt worden sein. Wir könnten uns auch das Verhältniß des Asura zu den „asurâ marutah“¹⁾ oder „âdityâḥ“ ähnlich denken, wie etwa das Vâsishṭha's zu den vâsishṭhâḥ (cf. rudrâḥ = rudrasya sūnavah neben rudrah?).

¹⁾ cf. oben p. 46. divô — asurasya vêdhasah 8, 20, 17. divah çyênâsô asurasya nîlayah 10, 92, 6. sc. marutah.

Im Verse 1, 108, 6 : yad abravam prathamam vām vṛṇānō 'yam sōmō asurāir nō vihavyah¹⁾ | sind die „asurāh“ wohl zu den „asurā adēvāh“ zu ziehen : „diesen Sōma müssen wir im Wettstreit mit den Asuras herbeirufen.“ —

d. Asuria, Adj. : II. ohne beigefügtes Sbst.

könnte heißen 1) „zum Asura in Beziehung stehend, ihm angehörend“; also, wenn asura ursprünglich das Epitheton des Dyāus ist, etwa = dēva. 2) „Die Eigenschaften des Asura habend“, nahezu = asura; wie der dēva savitar auch „dāivya“ heißt.

Die erste Bedeutung finden wir 1, 167, 5 asuriā-rōdasī und wohl auch im Marut-Liede 1, 168, 7 : bhadṛā vō rātiḥ pṛṇatō na dakṣiṇā pṛthujrayī asuriēva jañjati || „willkommen ist eure Gabe, wie der Opferlohn eines freigebigen Mannes, wie ein breiter himmlischer Wasserstrom“ (? jañjati = jajhjatī NPW. s. jañj).

Die zweite Bedeutung wäre anzunehmen 2, 35, 2 : apām napād asuriasya mahnā viçvāny aryō bhuvanā jajāna || „Apām napāt hat durch die Macht des Asuria alle Wesen geschaffen.“ Hier entspricht asuria vollkommen dem asura in asurasya māyayā 5, 63, 3. 7. 10, 177, 1 (S. oben p. 60) : es scheint gradezu für asura quasi metri causā eingetreten zu sein. Ein solcher Wechsel ist im RV. nicht ganz selten : ein schönes Beispiel dafür finden wir 9, 97, wo wir V. 23 vṛjāniasya (nur hier!) rājā neben vṛjanasya rājā in V. 10 lesen²⁾. — Zwar könnte auch asuria mit Gr. 226 und L. 184 = asurya n. gefasst werden; dagegen spricht

¹⁾ cf. den Gebrauch von 1 hvā + vi besonders in der Brāhmaṇa-Literatur.

²⁾ vṛjāniasya rājā und vṛjanasya rājā stehen am Schlusse des Pāda's.

aber die Viersilbigkeit und die Analogie der folgenden Stellen. — 4, 16, 2 (AV. 20, 77, 2) cikitushê asurîyaya manma (indrîyaya), neben divô asurîyaya manma 5, 41, 3 und rtasya vṛshṇê asurîyaya manma 5, 12, 1 (S. oben p. 61). — 2, 23, 2 : dēvāç cit tē asuria pracētasô bṛhaspatê yajñiyam bhāgam ānaçuh | (zu a. cf. 7, 21, 7 a. p. 40) neben asurasya pracētasah (savituh) 4, 53, 1. asura pracētaḥ (varuṇa) 1, 24, 14 und asura pracētasam (indra) 8, 90, 6. S. oben p. 61.

Zur ersten oder zweiten Bedeutung können gezogen werden asuriasya vidvân sc. indrasya (am Schlusse des Pāda's) 7, 22; 5. SV. 2, 1149 und asuria sc. indra? 10, 105, 11. —

Ueber mahnâ dēvânām asuryaḥ purôhitaḥ 8, 101, 12 c. SV. 2, 1139. AV. 20, 58, 4. VS. 33, 40. S. oben p. 24. Man könnte vielleicht asuraḥ (cf. asurô na hôtâ 7, 30, 3 p. 74) oder ajuryaḥ vermuthen : bei der Art dieses Verses erscheint aber jede Conjectur müssig. —

e. *Āsurâ.*

garbha āsurah sc. agni 3, 29, 11 (cf. asura V. 14). S. oben p. 51. āsura sc. varuṇa 5, 85, 5. S. p. 73.

f. *Asuratvâ,*

„das Asura-Sein“ erscheint im Rgvêda drei Mal.

10, 99, 2 : pṛthum yônim asuratvâ sasâda (sc. indrah); cf. V. 12 asura p. 73.

Außerdem findet sich asuratva zwei Mal in einer Wendung, die vielleicht auf den Pāda eines älteren Liedes zurückgeht : 10, 55, 4 yad usha āucchaḥ prathamâ vibhânâm ajanayô yēna pushṭasya pushṭam | yat tē jāmitvam avaram

parasyâ mahan mahatyâ asuratvam êkam || „Weil du, o Ushas, als die erste unter den strahlenden aufleuchtest, weil du das schönste Gedeihen bewirkst, weil dir, der früheren, deine Schwestern folgen (?), darum ist groß allein deine, der großen, Asura-Wesenheit.“ — Im Liede 3, 55 lautet der durch alle Verse hindurchgehende Refrain : mahad dēvānām asuratvam êkam || „Groß ist allein die Asura-Wesenheit der Dēvas.“ Dieser Pāda hat wohl mehrfach den ursprünglichen vierten Pāda verdrängt. Wenn sich der Dichter oder Interpolator bei dieser Verwendung des Pāda's etwas gedacht hat — er ist, wenn ich nicht irre, mitunter dem dritten Pāda so ungeschickt angefügt, daß sich daran zweifeln läßt —, so läge in der Behauptung, daß allein das Asuratva der Dēvas groß sei, das Zugeständniß, daß es auch ein anderes Asuratva gäbe, als das der Dēvas. Dieses Asuratva könnte nur das des Dyāus (resp. des Divô Asura) oder das der Asurâ adēvāḥ sein; und bei der Art unseres Hymnus läge es, wie ich glaube, näher, an die letzteren zu denken. (S. u. sub 3 C. a). —

B. Der göttliche Asura im Atharvavêda ¹⁾.

Während der göttliche Asura, wie wir oben (p. 21 f.) gesehen haben, im Rgvêda weit häufiger ist, als der widergöttliche, gestaltet sich das Verhältniß beider im Atharvavêda grade umgekehrt : das Wort „asura“ (sammt dēvasurâḥ und asuramāyâ) erscheint hier im Sinne eines widergöttlichen Wesens 32 resp. 33 ²⁾ Mal, im Sinne eines gött-

¹⁾ Die von Whitney in seinem Index zum Atharvavêda nicht berücksichtigten Stellen (cf. daselbst p. 2 f.) zähle ich durchgängig nicht mit.

²⁾ wenn 19, 56, 1 hierher gezogen wird.

lichen Wesens aber, wenn ich von den Stellen absehe, die im RV. ihre Entsprechung haben¹⁾, nur 5 resp. 6²⁾ Mal (darunter ein Mal *asuramâyâ*); zum letzteren stellt sich außerdem *âsurâ* 3, 22, 4.

Betrachten wir die einzelnen Verse des AV., in denen der göttliche Asura erwähnt wird. Unter dem *asura-pitar* 5, 11, 1 ist wohl der Divó Asura oder vielleicht Dyâus zu verstehen (S. unten sub 3 C. a). Zum Divó Asura gehören ferner *asurasya mâyayâ* 6, 72, 1 und *asuramâyayâ* 3, 9, 4, beide am Schlusse des Pâda's (S. oben p. 60). — Varuṇa heisst „asura“ 1, 10, 1: *ayaṃ dēvânâṃ asurô vi rājati vaçâ hi satyâ varuṇasya rājñah* | „Als Asura gebietet er über die Dévas.“ Dagegen scheint Varuṇa *âsurâ* genannt zu sein 3, 22, 4. — Endlich heisst Agni „asura“ 5, 27, 1 (cf. V. 3). —

Im Sâma vêda finden wir den göttlichen Asura nur in 5 Versen, die sämtlich auch im Rgvêda vorkommen: *asura pracêtasam* 2, 762 = RV. 8, 90, 6; *asurasya praçastam* 1, 78 = RV. 7, 6, 1; *asurâya* 1, 551 = RV. 9, 99, 1; *asuriasya vidvân* 2, 1149 = RV. 7, 22, 5; *asuryah* 2, 1139 = RV. 8, 101, 12.

Innerhalb der Yajus-Texte findet sich der göttliche Asura meines Wissens nur noch in den Mantras: So VS. 13, 44 = TS. 4, 2, 10, 3 = MS. 2, 7, 17 (p. 102, 7): *asurasya mâyâm* am Schlusse des Pâda's (cf. Hill. 91), wo doch vielleicht der Divó Asura gemeint ist; — VS. 27, 12 = TS. 4, 1, 8, 1 = MS. 2, 12, 6 (p. 149, 16): *tanûnapâd asurô viçvavêdâ dēvô dēvêshu dēvah* (cf. AV.

¹⁾ Es sind die folgenden Stellen: AV. 4, 8, 3 = RV. 3, 38, 4; AV. 18, 1, 2 = RV. 10, 10, 2; AV. 18, 1, 23 = RV. 10, 11, 6; AV. 4, 15, 12a = RV. 5, 83, 6d (cf. AV. V. 11 c. d = RV. V. 6 b. c).

²⁾ wenn 19, 56, 1 hierher gezogen wird.

5, 27, 1 und p. 61), also tantûnapât als höchster Gott gefasst. — Hierher könnte ferner gehören VS. 8, 24 = TS. 1, 4, 45, 1 : apâm napât pratirakshann asuryam; MS. 1, 3, 39 (p. 45, 7) lieft pratirakshad asuryân (!); cf. RV. 2, 27, 4 oben p. 33. — Auch VS. 11, 69 = TS. 4, 1, 9, 2 = MS. 2, 7, 7 (p. 82, 15) âsurî mâyâ liefse sich hierher stellen. —

2. Der göttliche Asura und Ahura Mazdâ.

Fassen wir zunächst, bevor wir weiter schreiten, die Resultate unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammen.

Der göttliche Asura bedeutet im Rgvêda, wie insonderheit das davon abgeleitete „asuryam“ zeigt, nicht „Geist“, sondern „höchster Gott“. In der ältesten uns erreichbaren Periode indischer Geschichte, aus der nur einzelne Spuren in den RV. hineinreichen, war „asura“ das stehende Beiwort des alten indogermanischen Himmelsgottes Dyâus Pitar. Indem einerseits Dyâus zur bloßen Bezeichnung des sichtbaren Himmels herabsank, andererseits die kathe-notheistische Tendenz des RV. an die Stelle der alten polytheistischen Naturreligion mit monarchischer Spitze trat; entwickelte sich einerseits aus dem Asura Dyâus Pitar die abstracte Gottheit Divô Asura oder Asura schlechthin, andererseits wurde das Epitheton „asura“ auf den jeweilig angerufenen Gott übertragen : zuerst wohl, indem der Dichter diesen dem Dyâus Asura oder dem Divô Asura gleichstellte, später vielleicht als ein nicht mehr völlig deutliches Beiwort, das der grade gepriesenen Gottheit zukam. —

Zu diesem göttlichen Asura der Inder stellt sich deutlich Ahura Mazdâ, der höchste Gott der Eraner; stimmt

doch nicht nur ihr Name überein, sondern auch *mutatis mutandis* ihre Stellung¹⁾: Ahura ist wie Dyâus Asura der höchste Lichtgott, und auch ihm kommt das uralte Epitheton des Dyâus, „pitar“, zu.

In welchem Verhältnisse steht nun Ahura Mazdâ zum Asura Dyâus? Ist der letztere ursprünglicher, wie Ahura, oder wäre dieser der ältere von beiden?

Es kann, wie ich glaube, keinem Zweifel unterliegen, daß uns in Dyâus Asura die ältere Form des Gottes erhalten ist. Zuvörderst ist Dyâus Pitar, wie die Sprachen der europäischen Indogermanen erweisen, der alte indogermanische Himmels-gott, der also auch den ältesten Eranern nicht fremd gewesen sein kann. Sodann wäre zweifelhaften Falles schon *a priori* anzunehmen, daß die concretere Gestalt des Gottes älter ist, als die abstractere Fassung desselben. Außerdem wissen wir, daß Zarathustra den Eranern des Avesta eine reinere, abstractere Religionsform gegeben hat. —

Nun läge es zwar nicht gar fern, den Ahura des Avesta nicht direct von dem Dyâus Asura, sondern etwa von einem Divô Asura oder schlechthin Asura herzuleiten, wie er uns wirklich in der vedischen Literatur überliefert ist. Diesen Divô Asura werden wir aber schwerlich für die arische Urzeit ansetzen können: ist er doch nichts, wie eine abstractere Fassung des alten Dyâus Asura, welcher durch das Herabsinken des Wortes dyâus zum bloßen Appellativum unverständlich zu werden begann; und daß der Dyâus Asura in der vorvedischen Zeit der indischen Geschichte noch lebendig empfunden wurde, da-

¹⁾ Zu vgl. James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 31 ff.; Darmesteter stellt Ahura Mazdâ zu Varuṇa p. 44 ff. 67 ff.

für zeugt sein Hereinragen in die Hymnen des Rgvêda. — Aber auch aus den Schriften des Avesta scheint wenigstens indirect hervorzugehen, daß die Eraner vor der Reform des Zarathustra den Dyâus als Gottheit verehrten. Indem Zarathustra die Gesammtheit der alten Himmlischen, der Dêvas, in böse Geister umwandelte, scheint er die einzelnen Dêvas oder wenigstens die meisten derselben der Vergessenheit überliefert zu haben; ihre stehenden Epitheta sind aber, wenn ich nicht irre, nicht selten zu Genien geworden oder werden als ehrende Beiwörter bestimmter Genien verwandt.

Wenn wir z. B. die vedischen Dêvas Indra (S. u.) und Agni ¹⁾ im Avesta nicht antreffen, wohl aber ihre Epitheta „vṛtrahan“ und „apâṃ napât“ ²⁾, und zwar verethrajan als Beiwort verschiedener Genien, wie z. B. des Çaoshyañt, das davon abgeleitete verethraghna ebenso wie apâṃ napât als selbstständige Genien ³⁾; so könnte dieser Umstand ganz wohl darauf hindeuten, daß der Indra vṛtrahan und der Agni apâṃ napât dem Pantheon der arischen Urzeit, also auch dem der vorzarathustrischen Eraner angehört

¹⁾ Das Verhältniß Ätar's, des Sohnes Ahura Mazdâ's, zu Agni ist bisher nicht ganz deutlich.

²⁾ apâṃ napât erscheint allerdings im RV. auch neben Agni, cf. 6, 13, 3. Im Allgemeinen betrachten aber die Dichter des RV. apâṃ napât durchaus als einen Beinamen Agni's.

³⁾ cf. Justi, Handbuch, sub napaṭ und verethrajan, °ghna. Daß verethrajan zu av. verethra „Sieg“ gehören sollte, erscheint mir bei der genauen Entsprechung des vedischen vṛtrahan wenig glaublich. cf. James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 267. — Sehr beachtenswerth sind allerdings die, leider nicht ganz deutlichen, Beziehungen Indra's zu skr. Trita, av. Thraêtaona (cf. R. Roth, Ztschr. d. D. Morg. Ges. 2, 216); u. a. wird auch Thraêtaona „verethrajan“ genannt, yt 5, 61. Besonders auffällig sind Stellen, wie RV. 1, 52, 5 (cf. Gr. WB. sub trita); vgl. auch James Darmesteter, l. c. p. 104 ff.

haben, und Indra und Agni erst durch Zarathustra aus der Reihe der göttlichen Wesen entfernt worden seien.

In ganz ähnlicher Weise fehlt im Avesta das Wort *dyâus*, während die Epitheta des alten Himmelsgottes „*asura pitar*“ auf den höchsten Gott der zarathustrischen Eraner übergegangen sind. Das Appellativum *dyâus* = Himmel hätte Zarathustra nicht zu ächten gebraucht¹⁾; wohl aber mußte er aus seiner reineren Religion einen Gottesbegriff verbannen, an dem so viel Sinnliches haftete, wie am Himmelsgotte *Dyâus*; umsomehr, als dieser Gott *Dyâus* vor der Reform grade diejenige Stellung eingenommen haben muß, welche Zarathustra für *Ahura Mazdâ*, und für diesen allein in Anspruch nahm. —

Ich will nicht unterlassen, hier anzumerken, daß eine Stelle des Avesta ganz wohl auf *Dyâus* gedeutet werden könnte. Ich meine *Yasht* 3, 13, wo wir (nach Westergaard) lesen: *paurva-naêmât pataṭ dyaos daêvanâm draojistô anrô mainyus pouru-mahrkô*. Für *dyaos* giebt es mehrere abweichende Lesarten; wenn aber *dyaos* correct ist, so wäre es, wie ich glaube, am leichtesten, die Form als Nom. sg. aufzufassen, und zu übersetzen: „so stürzt allen voran (?) *Dyâus*, der böseste der *Daêvas*, der mörderische *Anra Mainyu*“. In diesem Falle stände *Dyâus* hier ebenso an der Spitze der *Daêvas*, wie wir es für die arische Urzeit voraussetzen müssen: wie aber die *Daêvas* jetzt Teufel geworden sind, so ist er der Teufel Oberster, der mörderische *Ahriman*²⁾. — So schön aber auch ein

¹⁾ Gegen die Annahme, daß die vorzarathustrischen Eraner das Wort *dyâus* nicht mehr kannten, spräche schon das reiche Leben dieses Wortes bei den nahverwandten Indern.

²⁾ Auch Geldner (*Studien zum Avesta*, Erstes Heft, p. 29, cf. p. 106. 108) stellt *dyaos* zu skr. *dyâus*, faßt es aber als Gen.-Abl. sg. = skr.

solcher Dyâus der Stellung entsprechen würde, welche Zarathustra den alten Göttern der Eraner anzuweisen pflegte; so schiene es doch nicht gerathen, aus dieser vielleicht verderbten und jedenfalls vereinzelt Stelle weitere Schlüsse zu ziehen; wir werden vielmehr, wie ich glaube, gut thun, diesen Dyaos ebenso wie den Iñdra oder Añdra¹⁾ Vend. 10, 9. 19, 43 zunächst auf sich beruhen zu lassen. Denn selbst wenn an diesen Stellen des Avesta keine Verderbnis anzunehmen ist, so läge immer noch die Möglichkeit vor, daß diese Daévas nicht sowohl aus den alten Göttern der vorzarathustrischen Eraner, sondern erst in nachzarathustrischer Zeit aus den Göttern feindlicher Nachbarstämme entstanden wären (S. u. sub 4). —

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „asura“ ist nicht ganz deutlich. Bei den Indern ist der göttliche Asura durchaus der höchste Gott; nur an 4 Stellen wird das Wort von Menschen gebraucht, und an dreien dieser Stellen ist asura mit einem Genitiv verbunden [cf. o. janânâm asurah, asurô maghônâm (?) p. 66 ff.; zu vergleichen ist asurî nadînâm (? sc. sarasvatt) p. 69]. Diese Stellen lassen sich meiner Meinung nach am leichtesten durch Annahme einer Uebertragung erklären: was

dyôs auf. paurva-naémât scheint aber „vorne, voraus“ und nicht „hervor“ zu bedeuten (Gegensatz: paçkât yt. 16, 2). Vor allem dürfte es aber schwer sein, Analogien für den Uebergang des Begriffes „sichtbarer Himmel“ in den Begriff „Hölle“ zu finden; während die Umwandlung von Göttern zu Teufeln nicht gar selten, ja im Avesta selbst nachweisbar ist.

¹⁾ cf. Justi s. Iñdra und James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 263.

der Asura unter den Dévas, das ist dieser unter den Menschen resp. unter den Maghavans. Ganz ähnlich finden wir in der jüngeren indischen Literatur den Namen des höchstgeehrten Déva's der späteren Zeit angewandt: rájendra, naréndra, ursprünglich = „der Indra unter den Königen, den Männern“, heißen gradezu „der Erste derselben“. An einer einzigen Stelle scheint asura allein, ohne nähere Bestimmung, auf einen freigebigen König bezogen werden zu müssen (RV. 1, 126, 2; S. o. p. 68); doch gehört der Vers, der schon an sich verdächtig ist, zu einer Dánastuti; und die Dánastutis sind bei Untersuchungen über den vedischen Sprachgebrauch nur mit großer Vorsicht zu benutzen: die meisten derselben scheinen jung oder bedeutend verderbt zu sein. — Wenn wir also asura zu skr. asu stellen wollen, mit der ursprünglichen Bedeutung „lebendig, geistig“; so müßten wir annehmen, daß das Wort „asura“ durch seine enge Verbindung mit dem höchsten Gotte Dyáus Pitar die Bedeutung „höchster Gott“ erhalten habe. Eine solche Annahme wäre aber schon an sich in hohem Grade bedenklich¹⁾; außerdem widerspräche ihr der Avesta, in dem das Wort „ahura“ noch lebendiger zu sein scheint, und zwar in der Bedeutung „Herr“²⁾. Auch das neben ahura stehende aňhu des Avesta kann den Begriff „Herr“ bezeichnen: diesem aňhu entspricht³⁾ vielleicht lat. erus, era, alt esus, esa (cf. Brugman in Kuhn's

¹⁾ Zu vgl. wäre Berg. 3, 71, der in anderer Weise asu „Leben“ und asura „Höchster“ zu vermitteln sucht; cf. o. p. 29 Anm.

²⁾ cf. James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 28. — Es ist mir nicht deutlich, ob und wie weit an den Stellen des Avesta, wo ahura einfach „Herr“ zu bedeuten scheint, eine Uebertragung ähnlicher Art, wie wir sie im Rgvéda gefunden haben, anzunehmen wäre.

³⁾ mit Uebergang des u-Stammes in einen o-Stamm?

Ztschr. 23, 95). Wir setzen demnach, wie ich glaube, am besten ein gemeinsam arisches Wort *asura* = *asu* in der Bedeutung „Herr“ an, welches noch vor der Trennung der Inder und Eraner zu einem stehenden Epitheton des alten indogermanischen Himmelsgottes *Dyāus Pitar* wurde.

3. *Asura* im Sinne widergöttlicher Wesen.

Während das Wort „*asura*“ im Sinne eines göttlichen Wesens fast ausschließlich im Singular (auch Dual) erscheint (cf. p. 21 f.), finden wir es im Sinne widergöttlicher oder ungöttlicher Wesen ganz vorzugsweise im Plural gebraucht: in letzterer Bedeutung begegnet uns der Singular des Wortes „*asura*“ innerhalb des *Rgvêda* nur 4 Mal (der Plural 8 Mal), im *Atharvavêda* 2 resp. 3 Mal¹⁾ [der Plural 30 Mal, incl. (2 Mal) *dêvâsurâḥ*]. Innerhalb der *Brâhmaṇa*-Literatur ist mir nur der Plural des Wortes „*asura*“ im Sinne widergöttlicher Wesen bekannt. —

Dem entsprechend beginne ich mit dem

A. Plurale des Wortes *asura* (*adêva*).

a. *Im Rgvêda.*

8, 96, 9. *tigman ayudham marutâm anikam kas ta indra prati vajram dadharsha | anâjudhâsô asurâ adêvâç cakrêṇa tâm apa vapa rjshin || d. cf. 1, 53, 9.* „Der scharfen Waffe, dem Zuge der Maruts, deinem Donnerkeile, o Indra, wer kann ihm widerstehen? Waffenlos

¹⁾ wenn *AV.* 19, 56, 1 hierher zu ziehen ist.

sind (wider dich) die Asuras, die dévafeindlichen, verjage sie mit der Wurfscheibe, vordringend“.

10, 157, 4 : hatvāya dēvā asurān yad āyan dēvā dēvatvam abhirakshamāṇāḥ || 5 : pratyaficam arkam anayaṅ chactibhir ād it svadhām ishirām pary apaçyan || AV. 20, 63, 2 cd. 3 ab; — 5 b = 1, 168, 9 d. „Als die Dévas die Asuras erschlagen hatten, die Dévas, ihr Déva-Wesen während; führten sie die Sonne durch ihre Kunst wieder zurück. Darauf erspähten sie den erquickenden Trunk“.

10, 53, 4 : tad adya vācaḥ prathamam masya yēnāsurām abhi dēvā asāma | „Der Eigenschaft des Wortes will ich heut zuerst gedenken, daß es uns Dévas in den Stand setzt, die Asuras zu überwinden“ (oder „daß es uns in den Stand setzt, (als) wie Dévas die Asuras zu überwinden“?).

8, 97, 1 : yā indra bhujā ābharāḥ svarvām asurēbhyaḥ | stōtāram in maghavann asya vardhaya yē ca tvē vṛktabarihah || SV. 1, 254. AV. 20, 55, 2. „Die Genüsse, o Indra, welche du, der lichte, von den Asuras herbrachtest, damit(!) erfreue, freigebiger, deinen Sänger und alle, die dir Opferstreu gebreitet haben.“ — ābharāḥ — asurēbhyaḥ könnte auch heißen „Die du den Asuras gebracht hast“; gegen eine solche Auffassung spricht aber der zweite Vers unseres Hymnus; cf. auch 10, 131, 2.

10, 151, 3. Das Lied ist jung : évaṃ V. 3 kommt im RV. nur an dieser Stelle vor ; çraddhā, das im RV. nicht häufig ist, erscheint hier schon personificirt; das Verasma nähert sich mitunter dem çlōka (3 a. 4). yathā dēvā asurēshu çraddhām ugrēshu cakrirē | évaṃ bhōjēshu yajvasv asmākam uditam kṛdhi || (cd. cf. 2 cd. TB. 2, 8, 8, 7) „Sowie sich die Dévas bei den Asuras, so gewaltig diese auch sind, Glauben verschafft haben (also daß diese an

die Macht der Dévas haben glauben müssen, ungeachtet ihrer eignen Macht), so lasse unser Wort bei den freigebigen Opferern Glauben finden¹⁾.

10, 82, 5. parô divâ para ênâ pṛthivyâ parô dévêbhir asurâir yad asti | kam svid garbham prathamam dadhra âpô yatra dévâḥ samapaçyanta viçvê || VS. 17, 29. TS. 4, 6, 2, 2²⁾; — a = 10, 125, 8 c; c d. cf. 6 a b. „Was über Himmel und Erde, über den Dévas und Asuras steht: was war es wohl, das die Gewässer als erste Leibesfrucht empfangen, worin alle Dévas beisammen waren?“

Asurâḥ 10, 124, 5 S. u. sub C. a. — Hierher gehört wahrscheinlich auch 1, 108, 6, S. o. p. 76.

Zu asurâḥ ist wohl auch asurahán zu stellen „der Tödter der Asuras“ [gebildet wie vṛtrahan, rakshóhan]. Asurahán heisst Indra 6, 22, 4; Agni Vâiçvânara 7, 13, 1 (cf. o. p. 61), und Vibhrâj (= Sârya?) 10, 170, 2. SV. 2, 804.

Ueber asurya 1, 134, 5 cf. o. p. 39.

b. Im Atharvavêda.

Auch im Atharvavêda erscheinen die Asuras als Gegner der Dévas. So wendet Indra 2, 27, 3. 4 Zaubermittel an asurêbhya staritavê „um die Asuras niederzuwerfen“; ähnlich 11, 5, 7. Die Asuras werden neben den Dasyus erwähnt 9, 2, 17. 18. 10, 3, 11; neben den Dânavas 10, 6, 10; neben Vṛtra 8, 5, 3. Zu asurânâḥ mâyâḥ 4, 23, 5. asurâ mâyinaḥ 19, 66 cf. o. p. 60. In ähnlicher Stellung

¹⁾ ähnlich L. 765. Anders Berg. 3, 70.

²⁾ MS. 2, p. 134, 12 liest „ásuram yad asti.“ cf. MS. 1, p. 45, 7 oben p. 61. 80.

finden wir die Asuras 11, 10, 15. 12, 1, 5. 19, 13, 1 (cf. SV. 2, 1219). 6, 7, 2. 3. 10, 3, 2. 6, 65, 3. 4, 19, 4. Der Gegensatz der Dévas und Asuras zeigt sich ferner, wenngleich in abgeschwächter Form, 6, 109, 3; cf. 2, 3, 3 (wo *nícâiḥ* *khan* doch wohl = *ni-khan* 6, 109, 3 ist; cf. dazu 1, 24, 1. 2. s. B. *ásura*). Sodann erscheinen die Asuras im AV. als eine bestimmte Classe von Wesen neben den Dévas, den Ṛshis, den Manen (*pitarāḥ*) und den Menschen (cf. RV. 10, 82, 5 p. 88); so 10, 10, 26 : *vaçám évámṛtam áhur vaçám mṛtyum upásaté | vaçédam sarvam abhavad dévâ manushyâ asurâḥ pitara ṛshayaḥ ||*, wo offenbar *dévâḥ* etc. die nähere Bestimmung zu *idam sarvam* bildet. Aehnlich 8, 9, 24. 10, 22. 6, 108, 3. Sie stehen unter den Dévas 6, 86, 3 : *samrâd asy asurânâm kakun manushyânâm | dévânâm ardhabhâg asi tvam ékavṛshô bhava ||*; sie sind älter als die Dévas 6, 100, 3 : *asurânâm duhitâsi sâ dévânâm asi svasâ | divas pṛthivyâḥ sambhûtâ sâ cakarthâ-rasam visham ||*. Erinnerungen an die alte Herrschaft des Asura, wobei aber dieser Asura mit den späteren Asurâ *adévâḥ* zusammengeworfen wird, finden sich auch sonst; cf. besonders unten s. C. — Ueber *asurébhyaḥ* 19, 56, 3 S. u. sub C. a. — Den Dévas parallel stehen die Asuras auch im Compositum *dévâsurâḥ* 6, 141, 3. 4, 10, 5.

Asurahán findet sich im AV. nicht; an dessen Stelle treten hier *ásurakshiti* 10, 6, 22—28 und *asuraksháyana* 11, 10, 10. 12. 13.

Im *Sâma vêda* erscheinen die widergöttlichen Asuras 2 Mal : *asurébhyaḥ* 1, 254 = RV. 8, 97, 1; *asurânâm* 2, 1219 cf. AV. 19, 13, 1; dazu kommt *asurahan* 2, 804 = RV. 10, 170, 2.

c. In den Brâhmanas.

In der Brâhmana-Literatur sind mir die Asuras als quasi indifferente Dämonenklasse, wie sie im AV. mehrfach erscheinen (cf. auch das wohl junge Mantra-Stück Mâitr. S. 2, p. 119, 5), nicht begegnet. Hier stehen die Asuras in deutlichem Gegensatze zu den Dêvas. Dabei ist zweierlei zu bemerken : der Gegensatz ist ein wesentlich theologischer; und die Asuras erscheinen als ebenbürtige Gegner der Dêvas. Beide streiten mit einander um den Vorrang; die Waffe beider ist das Opfer; mitunter schwankt der Sieg : zuletzt erfinden allerdings die Dêvas mit Regelmäßigkeit das bessere Opfer, sie gedeihen, den Asuras geht es schlecht. Diese Kämpfe dienen dazu, das Opferritual zu begründen; daher schließt sich an derlei Legenden meistens die Nutzenanwendung : thue also, wie die Dêvas, so geht es dem Opferherrn gut, dem Feinde desselben (dem Bhrâtrvya = dem feindlichen Verwandten) aber schlecht.

Die Phrase : „Götter und Asuras stritten mit einander“ begegnet uns in der Brâhmana-Literatur ungemein häufig. So lesen wir : dēvāç ca vā asurāç cāspardhanta MS. 1, p. 63, 15. 170, 17. 2, p. 13, 8. 28, 8. 59, 15 (cf. 60, 8). dēvāsūrā êshu lōkêshv aspardhanta TS. 2, 1, 3, 1. 6, 1, 3. cf. ÇBr. 13, 8, 1, 5. 2, 1. 14, 4, 1, 1. dēvāç ca vā asurāç ca | ubhayé prâjâpatyâḥ pasprdhiré ÇBr. 1, 2, 4, 8. 5, 1. 4, 1, 34. 5, 3, 2. 4, 6. 2, 1, 1, 8. 2, 13. 2, 2, 8. 4, 3, 2. 5, 1, 1, 1. dēvāç ca vā asurāç ca samyattâ âsan MS. 1, p. 102, 13. cf. 154, 16. dēvāsūrâḥ samyattâ âsan TS. 1, 5, 1, 1. 2, 2, 11, 5. 4, 2, 1. 3, 1. 3, 4, 4, 1. 6, 2, 2, 1. dēvāsūrâ vā êshu lōkêshu sam ayatanta Ait. Br. 1, 23. 2, 36. — MS. 1, p. 145, 1 fühlt Prajâpati das Bedürfnis, Geschöpfe hervorzubringen

und die Asuras zu verjagen, was ihm auch durch Darbringung eines bestimmten Opfers gelingt; cf. p. 136, 18 und *vṛtram hatvā* p. 156, 8. — Die *Kālakāñjas*, ein Asurageschlecht, wollen mittelst eines Opfers gen Himmel steigen; Indra aber bringt sie durch einen sittlich sehr zweifelhaften Opferkunstgriff zu Falle MS. 1, p. 101, 1. — Was die *Dēvas* beim Opfer thun, das thun ihnen die Asuras gerne nach TS. 1, 7, 3, 3. 2, 5, 4, 1. 3, 2, 2, 2. 4, 6, 1. 6, 6, 9, 1. Dadurch bleiben die Kräfte gleich, und der Wettstreit kann eine Weile nicht entschieden werden MS. 1, p. 139, 5 (lies *tē ná vyāvṛtam* wie an der folgenden Stelle). 2, p. 50, 2. Ait. Br. 2, 31. 3, 49. 4, 5. *Dēvas* und Asuras stehen einander überhaupt nahezu gleich (cf. solche Stellen, wie ÇBr. 1, 7, 2, 22. 3, 2, 1, 18. 9, 5, 1, 12¹⁾); mitunter sind sogar die Asuras im Kampfe um die Herrschaft zuerst siegreich, so MS. 1, p. 139, 15. TS. 1, 5, 9, 2. 2, 3, 7, 1 (cf. 3, 3, 7, 1); vgl. außerdem TS. 5, 3, 11, 1. ÇBr. 14, 4, 1, 1. Schliesslich erweist sich natürlich das Opfer der *Dēvas* unabänderlich als das bessere, sie gedeihen, die Asuras gehen zu Grunde. —

Der Singular zu diesen *ásurāḥ* ist nicht selten *ásurāḥ*; ein Verhältniß, das dem von *vásishṭhāḥ* zu *vásishṭhāḥ* sehr ähnlich sieht, und die Vermuthung nahe legt, daß *ásurāḥ* und *ásurāḥ* ebenso auf einen *ásurāḥ* zurückgehen, wie *vásishṭhāḥ* und *vásishṭhāḥ* auf *vásishṭhāḥ*, d. h. daß die *ásurāḥ* ursprünglich = *ásurasya putráḥ* oder *vṛtrāḥ* sind.

¹⁾ Vgl. auch *asurabrahmāu* ÇBr. 1, 1, 4, 14. *Çaṇḍāmarkāu* sind *Purōhitas* der Asuras TS. 6, 4, 10, 1. *Viçvarūpa*, *Tvaṣṭar's* Sohn, ist *Purōhita* der *Dēvas* und *Schwestersohn* der Asuras TS. 2, 5, 1, 1 (cf. MS. 2, p. 38, 1).

Betrachten wir daher, bevor wir zum Singular des Wortes *ásura* übergehen, die Stellen, an denen

B. *Âsurá* (*adêva*)

sich findet; und zwar beginnen wir mit dem *Âsurá*

a. *Im Rgvêda.*

10, 131, 4. Dieser Vers weicht im Metrum vom übrigen Liede ab. Das *surâmaṃ vy apibaḥ* 5 mag die Einschlebung veranlaßt haben; doch scheint auch V. 5 erst später angehängt zu sein, und V. 6. 7 sind = 6, 47, 12. 13. Das *sutrâmâ* V. 6. 7 klingt wieder an das *surâmaṃ* V. 4. 5 an. — *pipâna* erscheint nur nach *vi*; — *surâma* ist nach Roth (cf. Kuhn's Ztschr. 23, 476 u. Anm.) = *surâ* + *âma* „Rausch.“ — Der Vers lautet: *yuvaṃ surâmaṃ aṣvinâ namucâv âsurê sacâ | vipipânâ çubhas patâ indraṃ karmasv âvatam ||* „Als ihr euch, o Aṣvinâu, bei Namuci dem Âsura (= Sohne oder Verehrer des Asura) einen Rausch angetrunken hattet, o Genien des Glanzes, da halft ihr Indra bei seinen Thaten.“ Gegen Ludwig's Auffassung (III, 149), so ansprechend sie sonst wäre, scheint mir das „*sacâ*“ zu sprechen. — Der sonst *Dâsa* genannte Namuci, den an anderen Stellen Indra bekämpft, heißt hier „*âsura*“; und die Aṣvinen trinken bei ihm *Surâ*. Die Geschichte ist wohl ähnlich aufzufassen, wie die von Indra, der bei *Tvashtar Sôma* trinkt (RV. 4, 18, 3. 3, 48, 4; zu *namuci âsura* cf. VS. 19, 34. ÇBr. 5, 4, 1, 9).

5, 40, 5. 9. Zwei Çlôken inmitten von *Trishtubh*-Versen (V. 1—3 *Ushnih*). Gr. 394 faßt 1—3 und 6—8 als besondere Lieder zusammen und verweist 4. 5. 9 in

den Anhang. — V. 5 : yat tvâ sūrya svarbhānus tamasāvidhyad āsurah | akshêtravid yathâ mugdhô bhuvanāny adfdhayuh || „Als dich, o Sonne, der Âsura Svarbhānu verfinstert hatte, da glichen die Geschöpfe einem Manne, welcher, der Gegend unkundig, sich verirrt hat.“ — 9. yam vâi sūryam svarbhānus tamasāvidhyad āsurah | atrayas tam anv avindan nahy anyê açaknuvan || „Die Sonne, welche der Âsura Svarbhānu verfinstert hatte, fanden die Atris wieder auf; denn kein anderer war dazu im Stande.“ — Zu svarbhānu āsura cf. MS. 2, p. 6, 16. 48, 11. TS. 2, 1, 2, 2. ÇBr. 5, 3, 2, 2.

b. Im Atharvavêda.

„āsurá“, fem. „āsurī“ ist auch im AV. nicht häufig. Eine āsurī macht ein Kraut „Aussatz-heilend“ 1, 24, 2. 1 (cf. Ind. Stud. 4, 417. Z. 391 und o. p. 89 : AV. 6, 109, 3. 2, 3, 3). Ferner lesen wir in einem Liebeszauber 7, 38, 2 : womit die Âsurī den Indra zwang, damit zwinge ich dich.“

„āsurá“ heisst aber auch „was von den Asuras stammt“; so werden 8, 5, 9 krtyâ āṅgirasīh, āsurīh etc. unterschieden „Zauber, die von den Angirasen oder Asuras kommen.“

āsura (so mss.; cf. Whitney's Index) 20, 135, 10 ist ganz zweifelhaft.

c. In den Brâhmaṇas.

Im Sinne „ein Asura“ finden wir āsurá TS. 2, 6, 9, 4. 5. Chând. Up. 8, 8, 5. āsurī Ait. Br. 2, 22. — cf. namuci, svarbhānu o. s. a.

Daneben āsuryah prajāh (Gegensatz dāivyah) ÇBr. 13, 8, 1, 5. 2, 1. āsura mantra Kâty. Çr. S. 1, 10, 14 (asuradêvatâkaḥ Comm.).

C. Der Singular des Wortes asura (adêva).

Wenn ásuráh und ásuráh = ásurasya putráh und ásurasya putráh sind, so müßte der Singular ásuráh der „Vater“ oder der „Oberste der Asuras“ sein. Dieser Singular erscheint meines Wissens nur an 4 Stellen des Rgvêda und an 2 resp. 3 Stellen des Atharvavêda¹⁾.

a. Im Rgvêda.

An dreien von den 4 Stellen, wo der Sing. ásuráh (adêvah) im RV. erscheint, steht er in den Verbindungen asurasya virân 2, 30, 4. 7, 99, 5 und asurasya máyinah 10, 138, 3 am Schlusse des Páda's (S. o. p. 60). Es wäre also nicht unmöglich, daß das Wort ásurá (statt ásurá) durch die Erinnerung an bekannte Páda-Schlüsse (mit dem göttlichen Asura) hierhergezogen worden sei. Andernfalls müßte die Bedeutung des Wortes an diesen Stellen sein: „der Teufel Oberster“, und zwar entweder im eigentlichen Sinne des Wortes, oder im schmähenden Vergleiche, wie auch wohl bei uns mitunter „Teufel, ein wahrer Teufel“ statt „Anhänger oder Kind des Teufels“ gesagt wird.

10, 138, 3 : vi sâryô madhyê amucad ratham divô vidad dâsâya pratimânam âryah | dr̥hâni piprôr asurasya máyina indrô vy âsyac cakrvâm r̥jicvanâ || „Die Sonne spannte mitten am Himmel ihren Wagen ab, es fand der Arier einen Helden, der es mit dem Dâsa aufnimmt. Die Festen Pipru's, des zauberischen Asura (oder : zauberisch

¹⁾ Der Asura oder Âsura (Comm. : asuranidarçanam) Âpast. Çr. S. 5, 14, 1, auf den mich Herr Prof. Delbrück freundlichst aufmerksam macht, ist mir unverständlich geblieben. Zu vergleichen wären vielleicht Stellen, wie AV. 1, 24, 2. 7, 38, 2. (cf. p. 93) u. MS. 1, p. 139, 15 etc. (cf. p. 91). — S. auch „Berichtigungen und Nachträge.“

wie der Asura, d. h. ein wahrer Teufel an Zauberkraft) zerstörte Indra, indem er es durch Rjiçvan ausführen liefs (oder in Gemeinschaft mit Rjiçvan handelte).“ — Pipru ist wohl ein menschlicher Feind des Rjiçvan (cf. L. III, 149). Die Mâyâh des Pipru sind auch sonst bekannt cf. 6, 20, 7 (1, 51, 5).

7, 99, 4. urum yajñâya cakrathur u lôkam janayantâ sūryam ushâsam agnim | dâsasya cid vṛshaçiprasya mâyâ jaghnathur narâ pṛtanâjyêshu || — 5. indrâvishṇu dṛmhitâ çambarasya nava purô navatim ca çnathishṭam | çatam varcinah sahasram ca sâkam hathô apraty asurasya virân ||. Zu 5 a—c. cf. 2, 14, 6. In V. 4 rühmt der Dichter, daß Indra und Vishṇu selbst des stierbackigen Dâsa (cf. L. z. 153; oder des Dâsa Vṛshaçipra?) Zauberkünste vernichtet haben. V. 5 könnte übersetzt werden: „Indra und Vishṇu, ihr zerstörtet 99 feste Plätze des Çambara; 100 und 1000 Mannen des Varcin, dieses Asura (Teufels) schlägt ihr alle miteinander, (unwiderstehlich) ohne Widerstand zu finden“. Besser ist aber, wie ich glaube, dieser Vers so aufzufassen: „ihr zerstörtet 99 feste Plätze des Çambara und durchbohrtet die 100 und 1000 (Mannen cf. 2, 14, 6) des Varcin alle miteinander: ohne Widerstand pflegt ihr ja die Mannen des Asura (sc. des Obersten der Teufel) zu schlagen“. çnath heifst vorzugsweise „eine Person durchbohren“, kann also sehr wohl auch zu Pâda c gezogen werden; und die nachdrückliche Stellung von hathah sowie seine präsentische Form gegenüber dem Praeteritum çnathishṭam b scheint darauf hinzuweisen, daß sich d im Sinne eines allgemein gültigen Satzes an die Erzählung der vorhergehenden Pâdas anschließt.

2, 30, 4. bṛhaspatê tapushâçnêva vidhya vṛkadvarasô asurasya virân | yathâ jaghantha dhṛshatâ purâ cid êvâ

jahi çatrum asmâkam indra ||. Es ist mir zweifelhaft, ob asura hier den Obersten der Teufel bezeichnet, oder als Schmähwort aufzufassen ist : die Feinde im Himmel und auf der Erde gehen in der Phantasie des Dichters neben einander hin; sein Gebet scheint sich zwar wesentlich gegen menschliche Feinde zu richten : aber der Feind des Dichters und seiner Freunde ist diesem gleichzeitig der Feind des Gottes. — Die ersten beiden Verse des Liedes preisen Indra in seiner himmlischen Thätigkeit, ebenso wohl auch V. 3. Die folgenden Verse fordern dann den Gott auf, dem Verehrer zu helfen und die Feinde zu vernichten, so wie er früher gethan. Die beiden Avasânas des vierten Verses sprechen offenbar den gleichen Gedanken in verschiedener Form aus; und entsprechen den beiden Avasânas des dritten Verses : wie du in deiner himmlischen Thätigkeit den Feind besiegt hast (V. 3), so schlage unseren Feind. çatrum asmâkam 4 d ist wohl collectivisch zu fassen und auf asurasya virân zu beziehen; der Singular mag durch den analogen Schluß von V. 3 eingetreten sein. Das ἀπ. λεγ. vṛkadvaras ist schwierig; Ludwig (III, 153) faßt vṛkadvaras asura als „Vṛkadvaras König der Çandikas (cf. V. 8) auf, und verweist auf 10, 93, 14, wo asura = Herr sei; wir haben aber gesehen (cf. o. p. 67 f.), daß dort wohl asurê maghônâṃ zu lesen ist; für asura = Herr schlechthin bliebe somit nur der zweifelhafte Vers 1, 126, 2 übrig. Wir könnten aber ganz wohl übersetzen „die Mannen des Vṛkadvaras, dieses leibhaftigen Teufels“; dann wäre Vṛkadvaras = dem vṛshabha çandikânâṃ V. 8. dvaras sieht wie eine eratische Form = skr. dhvaras aus, cf. 2, 23, 5. 4, 23, 7¹);

¹) dvarṣṭ dvarīshu 1, 52, 3 sind wohl mit L. 967 zu skr. dvār, dur zu stellen; cf. 2c. u. Ait. Br. 3, 42.

Vṛkadvaras könnte also die halbsanskritisirte Form eines eranischen Eigennamens Vehrkadvaraṅh sein. Andererseits ist die Wurzel dhvar im Sanskrit selten; es liegt daher, wie ich glaube, näher, mit dem PW. zu vermuthen, daß vṛkadvaras aus vṛkadhvaras corrumpirt ist; in diesem Falle könnten wir vṛkadvaras als schmäherndes Beiwort zu asura auffassen = tückisch wie ein Wolf (cf. Gr.). — bṛhaspatē 4 a beziehen wir wohl am besten auf Indra¹⁾; ähnlich ist savitrē V. 1 aufzufassen : ṛtam dēvāya kṛvatē savitṛa indrāya steht für indrāya ṛtam kṛvatē yathā dēvaḥ savitṛa ṛtam kṛvōti. Somit wäre V. 4 zu übersetzen : „Triff wie Bṛhaspati mit glühendem Schleudersteine die Mannen des tückischen Asura : wie du ihn kühnen Muthes von jeher schlugst, so schlage auch jetzt unseren Feind, o Indra“. Der Asura ist wohl der Teufel Oberster, dessen Verehrer zu bekämpfen besonders die Aufgabe des Bṛhaspati, des Genius der Andacht, ist. V. 8 finden wir diejenigen Verehrer des Asura specialisirt, mit denen der Dichter und seine Freunde Krieg führen : es sind die Çandikas. Çandika ist nach Pân. 4, 3, 92 Nomen proprium einer Gegend; ursprünglich war es wohl Völkersname.

Wir wenden uns jetzt zu dem mehrfach besprochenen Hymnus 10, 124, wo wir neben einem Pitar Asura V. 3 die Asuras V. 5 finden. — V. 7 (jagati) gehört wohl kaum dem ursprünglichen Liede an; ebensowenig V. 8 und 9. Auch V. 6 scheint erst später den vorhergehenden Versen angehängt zu sein. — Ich übersetze V. 1—5²⁾.

1. imaṃ nō agna upa yajñam ēhi pañcayāmaṃ tri-
vṛtam saptatantum | asō havyavāḥ uta naḥ purôgā jyôg
ēva dīrgham tama āçayishthāḥ || b = 10, 52, 4 d „Komm

¹⁾ cf. 2, 1, 3 p. 53 und p. 12 Anm.

²⁾ Bergaigne übersetzt dieses Lied 3, 145.

herbei, o Agni, zu diesem unserem Opfer, das in fünf Gängen, drei Wendungen und sieben Fäden verläuft; sei uns Opferfahrer und Führer : zu lange schon liegst du in tiefem Dunkel^a.

2. adêvâd dêvaḥ pracatâ guhâ yan prapaçyamânô amṛtatvam êmi | çivam yat santam açivô jahâmi svât sakhyâd arañm nâbhim êmi || „Indem ich, der Dêva, heimlich und verborgen von ihm gehe, dem Dêvafeinde (oder von ihm, der nicht Dêva ist), sehe ich dabei Unsterblichkeit vor mir. Da ich unfreundlich den mir freundlich gesinnten verlasse, gehe ich aus meiner Freundschaft in eine fremde Sippe“.

3. paçyann anyasyâ atithim vayâyâ ṛtasya dhâma vi mimê purûni | çamsâmi pitrê asurâya çevam ayajñiyâd yajñiyam bhâgam êmi || „Indem ich (immer wieder) den Gast eines anderen Zweiges sehe [d. h. einen anderen Agni? oder mich als solchen sehe = es bin? ¹⁾], durchmesse ich viele Opferstätten : ich wünsche Heil dem Vater Asura (= sage ihm Adieu; cf. L. 957. Gr.) und gehe vom unreinen zum reinen Opferantheil“.

4. bahviḥ samâ akaram antar asminn indram vṛṇânaḥ pitaram jahâmi | agniḥ sômô varuṇas tē cyavantē paryâvard râshṭram tad avâmy âyan || „Viele Jahre schaffte ich in seinem (sc. pitur asurasya) Dienste, jetzt erwähle ich mir Indra und verlasse den Vater : Agni, Sôma, Varuṇa rütteln dran (sc. am râshṭram pitur asurasya? oder gehen fort vom Pitar Asura?); nun hat sich die Herrschaft gedreht : das fördere ich durch mein Herbeikommen“.

¹⁾ Agni ist der atithi, seine vayâḥ (Zweige) sind die anderen Agnis 1, 59, 1. 8, 19, 33, und die anderen Wesen 2, 35, 8. Eine Anspielung darauf scheint in diesem Pâda zu stecken; vayâ = „Geschlecht“ würde nur hier vorkommen.

5. *nirmâyâ u tyê asurâ abhûvan tvaṃ ca mâ varuṇa kâmayâsê | ṛtêna râjann anṛtam viviñcan mama râshṭrasyâ-dhipatyam éhi ||* „Nun sind die Asuras machtlos¹⁾ geworden; und wenn¹⁾ du, o Varuṇa, nach mir Verlangen trägst, so komme, o König, der du Recht vom Unrecht unterscheidest, und sei Oberherr über mein Reich (oder über mich und das Reich)“.

Das Lied ist allem Anscheine nach nicht alt. Das zeigt schon der Wortschatz: *ayajñiya* V. 3 erscheint im RV. nur hier; *adhipatya* (so Pada-P.) V. 5 wäre *ἀπ. λεγ.*, *adhipati* und *âdhipatya* finden sich sonst im RV. nicht; *samâ* V. 4 ist im RV. selten. Aehnlich verhält es sich mit den folgenden Versen: *prakâça* 6, *kavitva* 7 (cf. *kavitvana* 8, 40, 3) kommen im RV. nur hier vor; *bîbhatsu* 8. 9, *anusṭubh* 9 sind im RV. sehr selten. —

Wer in diesen fünf Versen redet, ist schwer zu bestimmen. Nach Hill. 108, cf. 110 u. Anm. spräche der Rshi; V. 3 läßt sich aber, wie ich glaube, nur Agni in den Mund legen. Mir schiene es am einfachsten, V. 2—5 als Antwort Agni's auf die Aufforderung V. 1 aufzufassen (cf. Gr. L. 957): die directe Nennung Agni's in 4 c.²⁾ widerspräche einer solchen Auffassung nicht, wenn wir *cyavantê* so übersetzen, wie ich oben gethan habe. — Keinesfalls ist aber der Pitar Asura V. 3 = Varuṇa. 3 c ist gewifs von L. und Gr. richtig gefasst³⁾, und *nirmâyâ* V. 5 kann nicht truglos, sondern nur machtlos heißen⁴⁾.

¹⁾ cf. Sây.

²⁾ cf. übrigens Stellen, wie 7, 39, 5: *âgnê girô diva â prthivyâ mitram vaha varuṇam indram agnim |*, und die Brâhmanas (vgl. Kuhn's Literaturblatt 1, p. 170).

³⁾ cf. PW. s. *çiva* 5a; *svasti* 3.

⁴⁾ cf. TS. 6, 5, 1, 2. u. *vimâya* RV. 10, 73, 7.

Wenn dem so ist, so stehen die Asuras und Varuṇa V. 5 in einem ausgesprochenen Gegensatze; V. 3 verläßt Agni den Pitar Asura, dadurch werden die Asuras machtlos V. 5 und die Herrschaft geht auf die Dévas Indra V. 4, und Varuṇa V. 5 über. Zudem wäre die Anwendung solcher Ausdrücke, wie adéva, ayajñiya auf Varuṇa und solche Dinge, die zu ihm in Beziehung stehen, höchst auffällig. Vor Allem ist aber Varuṇa, wie wir oben gesehen haben, keineswegs *κατ' ἑξ.* der Asura oder gar der Asura Pitar. — Auch der Asura Pitar AV. 5, 11, 1 kann meines Erachtens nicht, wie Hillebrandt (p. 88. 110) will, auf Varuṇa bezogen werden. Der Vers lautet: *katham mahé asurâyâbravîr iha katham pitrê harayê tvêshanṛmṇaḥ | pṛçnim varuṇa dakshinâm dadâvân punarmagha tvam manasâcikitâḥ ||*. Meiner Meinung nach wird in diesem Verse Varuṇa gefragt, wie er sein Verhalten vor dem großen Vater Asura, dem Hari, verantwortet habe¹⁾. Ob der Pitar Asura als Divô Asura, oder = Dyâus zu fassen ist, oder etwa der spätere Hari²⁾ so genannt wird, läßt sich nicht entscheiden. —

Wir sahen bereits, daß der Wortschatz des Hymnus RV. 10, 124 auf eine relativ späte Zeit hindeutet. Ebenso ist der Inhalt des Liedes, wenn ich nicht irre, nur unter der Voraussetzung verständlich, daß der Verfasser desselben zu den jüngsten Rgvêda-Dichtern gehört. Wie der Ṛshi, welchem wir das Yama-Yamî-Lied 10, 10 verdanken, sich über das unmoralische Verhältniß des ersten Menschenpaares Sorgen

¹⁾ Die Unterhaltung zwischen Varuṇa und Atharvan scheint bald in Verwirrung zu gerathen; man erwartete, daß V. 4 Varuṇa spräche. Das Lied ist übersetzt von Ludwig, Anschauungen des Vêda p. 43.

²⁾ Für das Vorkommen der späteren großen Gottheiten in alten Texten cf. z. B. Mâitr. 8. 2, 9, 1 (p. 119, 3 ff.).

machte (cf. p. 6; vgl. auch p. 71 f.); so scheint es dem Dichter unseres Hymnus aufgefallen zu sein, daß der in den alten Liedern so hoch gefeierte Asura Pitar, den er natürlich mit den ihm geläufigeren dêvafeindlichen Asuras zusammenwarf, so gar tief gesunken war. Sobald sich unser R̥shi die Frage vorgelegt hatte, wie diese Thatsache zu erklären sei; mußte sich ihm die Lösung des Problem's fast von selbst ergeben: der Priester Agni hat sich vom Pitar Asura abgewandt und ist zu den Dévas gegangen; und ohne Agni kein Opfer, ohne Opfer kein Gedeihen (cf. Ait. Br. 3, 39; z. vgl. 42. 49). —

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Liede AV. 19, 56: Der Svapna (Schlaf und Traum) stammt (V. 1) aus Yama's Reich, und ist gebildet im Schoße des Asura (asurasya yônau am Pâda-Schluß cf. o. p. 61); Yama scheint also hier der Asura zu sein. Von den Asuras geht er aber zu den Dévas (V. 3), und diese verleihen ihm die Oberherrschaft [cf. Stellen wie AV. 6, 109, 3 p. 89; und den Wettstreit Yama's und der Dévas (analog dem Wettstreite der Dévas und Asuras) TS. 2, 1, 4, 3 sub 4].

b. Im Atharvavêda.

19, 56, 1 haben wir soeben besprochen. Außerdem erscheint der Singular des Wortes asura (adêva) im AV. zwei Mal: 13, 4, 41: sa stanayati sa vi dyôtatê sa u açmânâmy asyati || 42: pâpâya vâ bhadràya vâ purushâyâsurâya vâ || und 8, 6, 5: yaḥ kṛṣṇaḥ kêçy âsura stambaja uta tuṇḍikah | arâyân asyâ mushkâbhyâm bhaṃsasô 'pa hanmasi ||. —

Während an den übrigen Stellen der Singular des Wortes asura (adêva) den Obersten der Teufel zu be-

zeichnen scheint, dessen Söhne oder Verehrer die Asuras sind; haben wir in diesen beiden Versen des AV. wohl ein Glied der Asura-Classe darunter zu verstehen. Ist unsere Erklärung des widergöttlichen Asura im RV. richtig, so müßten wir an den beiden Stellen des AV. eine secundäre Bildung annehmen: der Singular *asuraḥ* hätte sich hier erst aus dem Plural *asurāḥ* etwa nach Analogie von *dēvaḥ* neben *dēvāḥ* entwickelt¹⁾. Da der Singular von *asura* = „der Teufel Oberster“ sehr selten ist, so wäre eine solche secundäre Bildung *ásuraḥ* = *ásurāḥ* durchaus nicht unmöglich, zumal auch *ásurāḥ* = „das einzelne Mitglied der Asura-Classe“ nicht sehr häufig vorkommt (cf. o. p. 92 f.); andererseits macht es uns grade die geringe Anzahl der Stellen, an denen der Singular von *ásura* (*adēva*) und das Wort *ásurāḥ* (als Singular zu *ásurāḥ*) erscheinen, unmöglich, in dieser Frage zu einem sicheren Resultat zu gelangen. Wir werden uns damit begnügen müssen, festgestellt zu haben, daß das Wort *ásura* (*adēva*), mindestens in den Vēdas und Brāhmanas, ganz vorzugsweise im Plural gebraucht wird; daß der Singular zu *ásurāḥ* in der Regel *ásurāḥ* lautet; und daß *ásuraḥ* in der Mehrzahl der Fälle den Obersten der Asuras zu bezeichnen scheint.

4. Der Asura und die Asuras.

Fassen wir, bevor wir weitergehen, kurz zusammen, was wir bisher über die Stellung der widergöttlichen Asuras erfahren haben.

Im Rgvēda und im Atharvavēda erscheinen die Asuras

¹⁾ cf. übrigens p. 45, Anm. und p. 91 u.

vorzugsweise als Gegner der Dévas und der Dêvaverehrer; sodann als eine Classe von Wesen, die neben den Dévas, im AV. auch zusammen mit Menschen, Manen und R̥shis genannt wird. In den Brâhmaṇas sind sie durchaus Gegner, und zwar ebenbürtige Gegner der Dévas, anfangs sogar diesen bisweilen überlegen: das Opfer ist die Waffe, womit beide um die Herrschaft, um Dasein und Wohlsein kämpfen; schliesslich sind die Dévas stets siegreich, doch kostet es ihnen mitunter Mühe genug, die Oberhand zu gewinnen. Zwar treten mitunter auch andere Classen von Wesen in den Kampf ein; so stehen TS. 2, 4, 1, 1 die Manen und Menschen auf Seiten der Dévas, die Rakshasen und Piçâcas auf Seiten der Asuras, wobei die Dévas die Rakshasen auf ihre Seite locken müssen, ehe es ihnen gelingt, die Asuras zu überwinden; im Wesentlichen spielt sich aber der Kampf zwischen den Dévas und Asuras ab. Wie ein rother Faden zieht sich dieser Kampf durch die Brâhmaṇa-Literatur. Wo es gilt zu zeigen, daß eine bestimmte Opferhandlung so und nicht anders ausgeführt werden muß, um wirksam zu sein, da müssen in der Regel die Dévas und Asuras herhalten; die Dévas opfern richtig, und gedeihen, die Asuras opfern falsch, und verschwinden: daher soll der Priester das Opfer so verrichten, wie die Dévas es verrichtet haben; so gedeiht der Yajamâna, dem Bhrâtr̥vya aber geht es schlecht. Ganz ähnlich finden wir gelegentlich einen Wettstreit der Dévas mit Yama (TS. 2, 1, 4, 3; cf. AV. 19, 56 p. 101) und einen Wettstreit der Dévas (TS. 2, 2, 11, 5) oder einiger R̥shis unter einander (TS. 3, 1, 7, 3) verwandt. —

In welchem Verhältnisse stehen nun diese widergöttlichen Asuras zu dem Asura, welcher der höchste Gott ist? Wäre ein Uebergang von dem Asura zu den Asuras

innerhalb derselben historischen Entwicklungsreihe überhaupt denkbar?

Ich glaube nein. In der ältesten uns erreichbaren Periode der indischen Religionsgeschichte hat das Wort „asura“ durchaus die Bedeutung „der höchste Gott“: es ist ein Ehrentitel, welcher ursprünglich dem Dyâus angehört, und im Laufe der Zeit von diesem auf Varuṇa, auf Indra, auf andere Dévas übergeht. Diese Entwicklung ist, soweit ich sehen kann, eine ganz allmähliche: nirgends ein gewaltsamer Riß, eine Animosität gegen Dyâus, wodurch sein stehendes Epitheton discreditirt worden wäre¹⁾; vielmehr gleitet der Titel „asura“ ruhig weiter, und bleibt nur vorübergehend an dem grade angerufenen Gotte gleichsam hängen. Dabei sinkt das Wort „asura“ keineswegs zu einer Bezeichnung niederer Gottheiten herab, wodurch etwa ein Uebergang zu niederen Dämonen hätte vermittelt werden können: auch an den zwei Stellen, wo der Plural von asura auf Dévas angewandt wird, ist asura eine ehrende Bezeichnung zweier hochgepriesener Götterclassen, deren eine Götter wie Varuṇa und Mitra in sich schließt. Als Epitheton der Dévas im Allgemeinen wäre asura im Rgvéda ein Mal möglich (1, 108, 6. cf. p. 76), 2 Mal allenfalls zulässig (10, 82, 5. 8, 97, 1 cf. p. 87 f.), nirgends wahrscheinlich (cf. besonders die Stellen des AV. p. 89). Von einem Uebergange zur Bedeutung „niedere Götter“ ist keinesfalls etwas wahrzunehmen. — Sind uns nun keinerlei Mittelglieder überliefert, die einen Bedeutungsübergang

¹⁾ cf. allerdings RV. 6, 44, 22, wo paṇi und pitar vielleicht zusammengehören und auf dyâus zu deuten sind (? cf. astabhâyat; vgl. auch 10, 124 o. p. 97 ff.); doch darf man aus derartigen vereinzelten Stellen nicht ein ähnliches Ereigniß für die vedischen Inder erschließen wollen, wie es die zarathustrische Reform für die Eraner war. — Ueber den méchant père vgl. Berg., Index II s. père.

von dem göttlichen Asura zu den widergöttlichen Asuras verständlich machen könnten; so fehlt uns sogar der geringste Anhalt zur Vermuthung, daß solche Mittelglieder ehemals vorhanden gewesen wären. Erscheinen doch die Asurâ adêvâḥ bereits im Rgvêda, und zwar in Hymnen, denen andere Hymnen mit dem göttlichen Asura nahe genug stehen. Am häufigsten sind zwar die widergöttlichen Asuras im 10. Buche dieser Sammlung; im 3., 4. und 9. Buche wird asura nur von Göttern gebraucht; und im 8. erscheinen die Asurâ adêvâḥ erst am Schlusse des Buches (96, 9. 97, 1; es folgt nur in dem sehr späten Verse 101, 12 ein Derivaturn vom göttlichen „asura“). Im ersten Buche wäre aber zu asurâiḥ 108, 6 der Asura 110, 3 zu vergleichen; vor allem ist aber zu beachten, daß sich die Asurâ adêvâḥ mitten im 2., 5., 6. und 7. Buche zeigen. Auf die Asurasya vîrâḥ 7, 99, 5 folgt zwar kein göttlicher Asura innerhalb dieses Buches; aber schon 13, 1 erscheinen die widergöttlichen Asuras: asuragnê (sc. agnayê) manma dhîtim bharadhvam|. Im 6. Buche (22, 4) lesen wir: kas tê bhâgaḥ kim vayô dudhra khidvaḥ puruhîta puruvasô 'suragnah ||, während 30, 2. 36, 1, sogar noch innerhalb derselben Gruppe (Indra-Lieder cf. Gr.), Indra's Asurya = „höchste Gottesmacht“ gepriesen wird. Im 2. Buche finden wir 30, 4 einen widergöttlichen Asura, während 33, 9. 35, 2 asura = „höchster Gott“ in seinen Derivaten asurya und asuria erscheint. In 5, 40 mögen die Verse 5. 9 (Anushtubhs, eigentlich Çlôkas inmitten von Trishtubh-Versen) eingeschoben sein (so Gr.)¹⁾. —

¹⁾ Zwar folgt dem asurahan 7, 13, 1 innerhalb derselben Gruppe (excl. den Nachtrag; cf. Gr.) kein göttlicher Asura, ebensowenig dem widergöttlichen Asura 2, 30, 4; doch will das wenig bedeuten, da diese Gruppen nach Gr. (Uebers. I, p. 2; cf. Delbrück, Jenaer Litera-

Einen Uebergang des Begriffes „asura = höchster Gott“ in den Begriff „asurâ adêvâh“ innerhalb der indisch-brahmanischen Entwicklung werden wir somit für ausgeschlossen halten müssen. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, daß die jüngeren Asurâ adêvâh von außen in die brahmanische Welt hereingetragen seien, und zwar scheint dies in einer Zeit geschehen zu sein, da das Wort „asura“ in seiner älteren Bedeutung noch gebraucht wurde¹⁾, aber bereits obsolet zu werden begann.

Wir stehen jetzt der Frage gegenüber, woher den brahmanischen Indern die widergöttlichen Asuras gekommen sind.

Die Vermuthung liegt nahe, daß diese Asuras zu dem Gotte feindlicher Nachbarstämme in Beziehung stehen: dafür spricht besonders ihr ausgesprochener Gegensatz zu den Dêvas, ihre Bezeichnung adêva = „den Dêvas feindlich“ oder, sofern die Asuras als Verehrer des Asura gefaßt werden dürfen, = „die nicht an die Dêvas glauben“; dafür spricht auch, daß in den Brâhmanas ihr Verhältniß zu den Dêvas dem des Bhrâtrvya zum Yajamâna analog ist. Und zwar scheint der Umstand, daß der Gegensatz der Asuras und Dêvas nicht als ein nationaler, sondern vielmehr [besonders in der Brâhmana-Literatur²⁾] als ein wesentlich theologischer behandelt wird, darauf hinzuweisen,

turzeitung 1875, p. 867) einfach nach absteigender Verszahl geordnet sind.

¹⁾ cf. auch die schmähenden Epitheta vṛkadvaras RV. 2, 30, 4; adêva 8, 96, 9 für den und die widergöttlichen Asuras.

²⁾ Daß in den Brâhmanas die Asuras und Dêvas als ebenbürtige Gegner erscheinen, ja die ersteren mitunter anfangs den Dêvas überlegen sind, mag zum Theil auf der Erinnerung an den alten Asura beruhen, welcher einst die schöne Welt regierte. cf. oben p. 100 f.

dafs dieser dévafeindliche Asura der Gott arischer Stämme war.

Eine derartige Annahme fände ihre Bestätigung in dem Worte „asura“ selbst : die brahmanischen Inder würden den Gott eines feindlichen Stammes, der einen anderen Namen getragen hätte, gewifs nicht mit dem Worte übersetzt haben, das bei ihnen den höchsten Gott bezeichnete, und auch dann, als seine Bedeutung blasser zu werden begann, ein Ehrentitel ihrer Götter blieb. „Asura“ mufs also der alte Name jenes Gottes gewesen sein, der den brahmanischen Indern zu einem widergöttlichen Wesen wurde : und ein solches „asura“ kennen wir als urarischen Beinamen des alten indogermanischen Himmelsgottes.

Dévafeindliche arische Stämme werden in der That im Rgvéda erwähnt : 10, 38, 3 finden wir neben dása adéva auch árya adéva (cf. AV. 5, 11, 3). Diese Âryâ adévâh können ganz wohl mit den Asura-Verehrern identisch sein. Wenn gelegentlich ein Feind bald Dása, bald Âsura genannt wird (z. B. Namuci cf. p. 92), so ist zu bedenken, dafs beide Ausdrücke sehr leicht zu Schmähworten werden konnten : besonders mufste es nahe liegen, einen feindlichen Arier dadurch herabzusetzen, dafs man ihn den Dásas gleichstellte.

5. Ahura Mazdâ und die Asuras.

Auf den ersten Blick schiene es am nächsten zu liegen, die Asura-Verehrer unter den indo-arischen Stämmen zu suchen, welche sich der brahmanischen Ordnung nicht fügen wollten : dieselben mögen am alten Dyâus Asura festgehalten haben, während er bei den vedischen Indern

dahinschwand. Aber der Asura Dyâus stand in keinem Gegensatze zu den Dêvas : diese waren ihm untergeordnet, wie die Familie dem Hausherrn unterthan ist; von einem häuslichen Zwiste zwischen Vater und Söhnen wissen wir auf diesem Gebiete nichts. Nun kann zwar zu einer Zeit und unter Verhältnissen, wo die Gränzen eines Stammes mit denen seines Cultus zusammenzufallen pflegten, der Gegensatz zweier Stämme wohl in der Entgegensetzung ihrer Götter seinen Ausdruck finden; die nothwendige Voraussetzung dazu wäre aber, daß sich die Götter des einen Stammes von denen des anderen Stammes unterscheiden. Es liegt aber keinerlei Grund vor, eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den Göttern der brahmanischen und denen der nicht-brahmanischen Inder anzunehmen: wemgleich der Dyâus-Glaube bei den vedischen Indern in Verfall gerieth, so ist doch von einer Animosität gegen Dyâus nichts wahrzunehmen; und ebensowenig liegt eine Veranlassung vor, bei indo-arischen Stämmen eine Abneigung gegen die Dêvas vorauszusetzen.

Unter diesen Umständen erscheint die Annahme, die vedischen Inder hätten unter den dêvafeindlichen Asura-Verehrern indo-arische Stämme verstanden, kaum zulässig: denn in diesem Falle müßten die brahmanischen Inder das Wort „adêva“ schmähend auf Stämme angewandt haben, die zwar im Cultus und in der Verehrung des Dyâus Asura von ihnen abweichen mochten, aber gleichzeitig ebenso wie sie zu den Dêvas beteten.

Die einzigen Arier, von denen wir sicher wissen, daß sie den Asura verehrten und die Dêvas verabscheuten, sind die Eraner des Avesta. Die Verteufelung des Asura bei den brahmanischen Indern ist daher schon frühe auf den Zusammenstoß der letzteren mit den Anhängern des

Zarathustra zurückgeführt worden : wie ich glaube, mit Recht. Nur dürfen wir diesen Zusammenstoß nicht in die arische Urzeit verlegen : die Eraner lebten ohne Zweifel schon geraume Zeit von den stammverwandten Indern getrennt, bevor Zarathustra seine reformatorische Thätigkeit begann. Andererseits stand aber die Sprache des Zarathustra der des Vêda noch zu nahe, als daß den vedischen Indern die Identität der Worte „ahura“ und „asura“ oder gar der Worte „daêva“ und „dêva“ hätte entgehen können; auch wird um jene Zeit die Verschiedenheit beider Völker in Bezug auf Cultur und Sitte kaum bedeutend genug gewesen sein, um das Bewußtsein der gemeinschaftlichen Abstammung völlig zu verwischen; endlich fehlt es, wie es scheint, keineswegs an Anzeichen dafür, daß zarathustrische Eraner brahmanischen Indern benachbart waren ¹⁾). Wir werden mithin das Aufkommen der Asurâ adêvâh bei den vedischen Indern auf den Gegensatz derselben zu den Eranern des Avesta zurückführen dürfen ²⁾); wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß später die Götter auch anderer feindlicher Stämme schmähend „asura“ genannt werden mochten.

¹⁾ cf. Wilhelm Geiger, Ostirânische Kultur, p. 81. 202. 206. 113.

²⁾ Die bei den Indern sehr ausgeprägte Liebhaberei für etymologische Experimente mag die Verdrängung des wohl ohnehin nur noch halb verstandenen göttlichen Asura's durch die widergöttlichen Asuras begünstigt haben; cf. o. p. 71 f. und MS. 1, p. 102, 1. 124, 8. — Zu vgl. ist James Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 269; daselbst p. 265 ff. eine von der oben dargelegten völlig abweichende Ansicht über die Entstehung der widergöttlichen Asuras bei den Indern und der widergöttlichen Daêvas bei den Eranern.

Schluss.

Die älteste uns erreichbare Religionsform der Indogermanen scheint ein Polytheismus mit ausgeprägt monarchischem Character gewesen zu sein : schon die formale Stellung des Wortes „dēva“ zum Worte „dyāus“ deutet auf ein Abhängigkeitsverhältniß der Dēvas zu Dyāus hin ; und das Epitheton „pitar“ weist dem Dyāus den Dēvas gegenüber dieselbe Autoritätsstellung zu, die der Hausvater seiner Familie gegenüber einnimmt.

So zeigt uns weit hinter dem Beginne der Geschichtsschreibung die Vergleichung der ältesten Sprach- und Religionsformen, welche uns von den indogermanischen Stämmen überliefert sind, als Herrscher über Götter und Menschen in höchster Majestät thronend den leuchtenden Himmelsgott Dyāus Pitar. Von ihm stammen und in ihm sind die himmlischen Lichtgötter der Indogermanen, die Dēvas.

In jener entlegenen Zeit, da die Indogermanen beisammen wohnten, war es noch nicht gelungen, die Personification des höchsten Himmelsgottes völlig durchzuführen : neben dem Dyāus Pitar, und in Ursprung und Wortlaut nicht von ihm unterschieden, stehen die Appellativa dyāus „Himmel“ und dyāus „Tag“. Wir können daher nicht entscheiden, ob die Dēvas in ihrem ursprünglichen Begriffe „Kinder des Vater Zeus“, „Bewohner des

Himmels“ oder „lichte Genien des Tages“ sind; am wahrscheinlichsten ist, wie mich dünkt, daß in jener Zeit alle drei Begriffe in einander spielten.

Wie weit vor der Trennung der indogermanischen Stämme die Personificirung der einzelnen Dêvas durchgedrungen war, ist bisher wenig deutlich. Angesichts des Appellativum's „dyâus“ neben Dyâus Pitar werden wir für jene Zeit scharf durchgeführte Personificirungen der Naturkräfte, derart, daß im Bewußtsein des Verehrers die ursprüngliche Bedeutung des Dêva's nur noch in mythologischer Form empfunden wurde, kaum voraussetzen dürfen. Daß Sonne, Mond und Morgenröthe mit schwachem Anhauche einer Personificirung Verehrung genossen, scheint sicher zu sein. Meinem vorherrschenden Eindrücke nach war in jener alten Zeit das Bedürfnis, Naturobject und Gottheit zu trennen, wenig entwickelt: die Gottheit erschien dem Menschen eben im Naturobjecte.

Insonderheit können wir aber für die Periode, welche der Trennung voranging, in der Annahme göttlicher Personen weiblichen Geschlechtes kaum vorsichtig genug sein. Im Rgvêda finden wir neben einigen untergeordneten Genien und Flußgöttinnen vorzugsweise Aditi, eine Göttin, die meines Wissens bisher nur in Indien nachgewiesen ist, und Ushas, die Morgenröthe; das letztere gleichzeitig ein deutliches Appellativum¹⁾. Ganz secundäre Bildungen, wie skr. *Indrâni*, gr. *Ἰωνη*, lat. Juno etc. zeigen uns eines der Mittel, mit denen spätere Zeiten dem tief empfundenen Mangel einer weiblichen Ergänzung der männlichen Gottheiten abzuhelfen suchten. —

Neben den Dêvas, welche als Kinder des Dyâus be-

¹⁾ Ueber *Prthivî* S. o. p. 48.

trachtet wurden¹⁾, haben sich, wenn ich nicht irre, schon früh andere Gottheiten entwickelt, die ursprünglich nicht als Kinder des Dyâus empfunden worden sind. Dahin scheinen z. B. lat. Marspiter und skr. Rudra zu gehören. Diese Gottheiten mögen, wenigstens zum Theil, ursprünglich bestimmte Erscheinungsformen des alten Himmelsgottes gewesen sein, die in feststehenden Beinamen des Dyâus ihren Ausdruck fanden, und unter diesen Namen eine besondere Verehrung genossen; ähnlich wie Ζευς als Υετιος, Οὐριος, Ὀρχιος, Ξενιος etc. (cf. Welcker's Griechische Götterlehre 2, 193 ff.) an besonderen Altären angerufen wurde. Wir sahen bereits, wie sich bei den Indern und Eranern, allerdings unter sehr eigenartigen Verhältnissen, der Gott Asura-Ahura vom Dyâus Asura abgezweigt hat. Aehnlich könnte Rudra, der Pitar Marutām, ursprünglich ein Dyâus Rudra gewesen sein (S. o. p. 54 u. Anm.; 46. — vgl. ródasī); die Rudrâh = Rudrasya putrâh verhielten sich dann zum Rudra (Dyâus), wie die Dêvâh zu Dyâus. So scheint auch das Beiwort „piter“ des Marspiter (cf. Graßmann in Kuhn's Ztschr. 16, 114. 161) darauf hinzuweisen, daß Mars ein altes Beiwort des Dyâus Pitar gewesen sei; wenn Mars = marut ist, so würde sein Verhältniß zu den vedischen Maruts ebenso aufzufassen sein, wie das des Rudra zu den Rudras. Die Entwicklung des donnernden und blitzenden Himmelsgottes zu einem Kriegsgotte könnte nicht auffallen: denn die furchtbarste, alles vernichtende Waffe ist der Donnerkeil²⁾. So nimmt Indra der Vajrabâhu auch die Stellung des Kriegsgottes ein; und der germ. Týr, Zio (skr. Dyâus) mag sich in

¹⁾ cf. skr. ushas duhitar divas, açvinâu divò napâtâ; gr. Διος παι, Διος θυγατηρ, Διος κορυοι.

²⁾ Ueber die Beziehungen der √ stan zu dyâus im RV. cf. p. 63.

ähnlicher Weise zum Kriegsgotte entwickelt haben. — Ob die Rudrâ marutaḥ von Anfang an eine eigene Götterclassen bildeten, oder ursprünglich nur eine von vielen Bezeichnungen der Dévas waren, ist bei der Classificirungswuth der Inder schwer zu bestimmen: haben die Inder doch selbst aus den Viçvê dévâḥ eine eigene Götterclassen gemacht. —

Die Personificirung des Dyâus Pitar wurde von den nach Westen vordringenden (europäischen) Indogermanen völlig durchgeführt: dem Griechen ist sein *Zeus*, dem Römer sein Jupiter so gut wie ausschließlichs der höchste Gott des Himmels, der Vater der Götter und Menschen. Auch bei den Ariern schlägt die Entwicklung des Dyâus-Begriffes anfangs eine ähnliche Richtung ein: der Dyâus Pitar erhält das ehrende Epitheton „asura“ = „Herr“ oder „Höchster“. Aber bald beginnen die Dévas über ihren alten himmlischen Vater emporzuwuchern. Dieser Tendenz treten die Eraner in der Reform des Zarathustra dadurch entgegen, daß sie die Dévas zu Teufeln stempeln, ihre Namen großentheils der Vergessenheit weihen, ihre ehrenden Epitheta auf neue Genien übertragen; gleichzeitig verschwindet aber auch der alte Dyâus, um einem abstracteren höchsten Gotte Platz zu machen, welcher Ahura Pitar mit dem Beinamen Mazdâ genannt wird. Bei den Indern überwuchern die Dévas den Dyâus Pitar Asura vollends: schon die Rshis des Rgvêda verbinden mit dem Worte „dyâus“ ganz vorzugsweise die rein sinnlichen Begriffe des Himmels und des Tages; den Ehrennamen des alten Himmelsgottes, „asura“, geben sie dem grade angerufenen Déva; nur noch das Epitheton „pitar“ und einige vereinzelte Reminiscenzen lassen im RV. seine einstige Größe erkennen.

Das völlige Verschwinden des Gottes Dyâus aus dem indischen Pantheon mag durch den Umstand beschleunigt worden sein, daß das Wort „dyâus“ im Verlaufe der Rgvêda-Periode das Genus änderte und zum Femininum wurde: einerseits lag das feminine Appellativum dyâus im Sprachgeföhle des vedischen Rshi dem Dyâus Pitar Asura so nahe, daß er beide Begriffe nicht völlig auseinanderzuhalten vermochte; andererseits konnte dieser feminine Himmel dyâus nicht mehr als pitar asura verehrt werden. Den Grund dieser Genus-Aenderung werden wir in der geläufigen Verbindung Dyâvâpṛthivî vermuthen dürfen, welche, wohl in Folge der prononcirt weiblichen Endung von pṛthivî, durchaus als Femininum behandelt wird¹⁾. Dyâvâpṛthivî werden zwar, mit dem Anfluge einer mehr poetischen Personification, in einigen (wohl jüngeren) Liedern des Rgvêda angerufen; wie völlig aber in dieser Verbindung die alte Herrlichkeit des höchsten Dyâus, des Vaters der Dévas dahingeschwunden ist, davon zeugt der Umstand, daß Dyâvâpṛthivî, ja sogar Dyâus allein (cf. RV. 10, 59, 7), das Epitheton dévî erhalten: während die Inder den alten Beinamen des höchsten Dyâus, „asura“, nach und nach den meisten Dévas beilegen, glauben sie nunmehr dem Dyâus eine Ehre zu erweisen, indem sie ihn „déva“ nennen. —

Dem Gotte Dyâus folgte gegen Ende der Rgvêda-Periode sein Epitheton asura, das bis dahin von einem

¹⁾ Man könnte auch an die Analogie von rōdasî denken; doch scheint dieses Wort ursprünglich der Dual eines alten Neutrum's rōdas gewesen zu sein, welcher selbst erst durch die mit dem Femininum übereinstimmende Form seines N. A. V. und vielleicht durch Anlehnung an rōdasî in die feminine î-Decl. übergang. cf. rōdasôḥ RV. 9, 22, 5, das PW. s. rōdas u. rōdastva, u. Gr. WB. sowie Whitney's Index zum Atharvavêda s. rōdas.

Dēva zum andern wandernd ein unstätes Leben geführt hatte. Historische Verhältnisse, deren Beschaffenheit wir bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung nur ahnen können, müssen um jene Zeit einen Gegensatz zwischen Indern und Eranern hervorgerufen, oder den ersteren zu deutlicherem Bewußtsein gebracht haben : Zeuge dieser Verhältnisse ist der dévafeindliche Asura und seine Genien und Verehrer („*asurasya vīrah**“), die Asuras, welche jetzt in der vedischen Literatur erscheinen und den alten göttlichen Asura vollends verdrängen. So rächen sich die Dēvas an Ahura Mazdā : aber schon sind die Tage ihrer Herrlichkeit auch in Indien gezählt.

Indem der altindogermanische Polytheismus mit prononcirt monarchischer Spitze, welcher, wie ich gezeigt zu haben hoffe, noch die Religion der vorvedischen Inder bildete, kurz vor und während der Rgvēda-Periode seine monarchische Spitze verlor, bildete sich der sogenannte Henotheismus aus, der mithin auch in Indien eine Zeit religiösen Verfalles darstellt; eines Verfalles, der am Schlusse der Zeit, welcher die Rgvēda-Hymnen angehören, zur fast völligen Auflösung des alten Götterglaubens führte. Die beginnende Sammlung der Hymnen mußte den Verfall begünstigen, die endgiltige Redaction des Rgvēda ihn vollenden : zeigten doch die gesammelten Hymnen nur zu deutlich, wie dieselbe Gottheit, vor der sich in dem einen Liede alle übrigen Götter beugen, im nächsten Liede vor einer anderen fast in den Staub sinkt. So tönt denn schon aus dem Rgvēda (10, 121) die bange Frage : wer ist der Gott, dem wir dienen sollen ?

Auf diese Frage war eine zwiefache Antwort möglich. Entweder übernahm eine neue Gottheit die Weltregierung, oder es begann eine Zeit des Zweifels, der Skepsis; nicht des Zweifels an der Existenz der Dēvas, denn diese haben für den Inder ebenso viel oder ebenso wenig Realität, wie die übrige Welt; sondern an ihrer Gröfse und Macht.

Beide Wege wurden bereits von den Dichtern des Rgvēda betreten (cf. 10, 121, 10 und 10, 81. 82; andererseits 10, 129). —

Der Versuch, neue Götter an die Spitze des Weltalls zu stellen, mißlang zunächst vollkommen. Diese erfundenen abstracten Gottheiten hatten kein Leben; und die Bemühungen der Brahmanen, denselben ein frischeres Leben einzuföfßen, indem sie ihnen Legenden andichteten, dienten nur dazu, sie völlig auf das Niveau der alten Dēvas herabzuziehen. Diese sanken immer tiefer: tritt uns schon im Rgvēda der Gedanke „gieb du mir, ich gebe dir“ unverhüllt genug entgegen, so wird in der Brāhmaṇa-Literatur das Opfer die eigentliche Macht: dem, der das Opfer recht kennt, kann die Frucht des Opfers nicht entgehen; und die Aufgabe der Dēvas beschränkt sich in den Brāhmaṇas wesentlich darauf, das „Warum“ der Opferwirkung zu illustriren. — Im Volke halten sich zwar noch die alten Dēvas, den kriegerischen Indra an der Spitze; aber fast jede Spur von der Idee, die wir mit dem Begriffe der Gottheit verbinden, ist geschwunden: Indra und seine Genossen sind zu einer Art niederer Gottheiten, freundlicher Dämonen geworden.

Da entstehen, anknüpfend an alte Götternamen, zwei neue Hauptgottheiten, deren jede ihren Verehrern die höchste Gottheit ist, Viṣṇu und Rudra-Çiva; aber diese scheinen die Wurzeln ihrer Kraft nicht mehr in der brah-

manischen Religionsentwicklung zu haben, sondern im Anschlusse an Gottheiten der Urbevölkerung entstanden zu sein, auf welche die Namen alter indo-arischer Götter übertragen wurden; wofern es nicht Bildungen indo-arischen Volksbewußtseins sind, die sich unabhängig vom brahmanischen Priester- und Gelehrtenthum entwickelt haben.

Diese Gottheiten werden noch jetzt, in Verbindung mit Brahman, dem abstracten Repräsentanten der alten brahmanischen Ordnung, von den Indern verehrt. Es war aber nicht die Verehrung dieser Götter; es war überhaupt nicht der Glaube an die Gottheit, welche in Indien die schönste Blüthe der dortigen Religionsentwicklung hervorgebracht hat: diese ist vielmehr dem religiös sonst wenig fruchtbaren Boden der Philosophie entsprossen. —

Der Zweifel an der Macht und Weisheit der persönlichen Gottheit gebar in Indien zunächst eine pantheistische Weltanschauung, dann eine skeptische Philosophie. Dem Inder war die Erkenntniß nicht Endzweck: er strebte der Erkenntniß nach, weil er durch sie den Weg zur Erlösung von der Pein des Erdendaseins zu finden hoffte. Aus diesem Verlangen nach Erlösung ist die Lehre des Buddha hervorgegangen, welche das gequälte Volk von den Banden der Wiedergeburt, aber auch aus den Fesseln eines ungeheuerlichen Opferrituals, vom Drucke des Kastenwesens und eines übermüthigen Priestertums zu befreien suchte. Eine wahrhaft wunderbare Erscheinung, eine Religion ohne Gott, fast ohne Dogma, tritt der Buddhismus seinen milden Triumphzug an. Zwar ist in seinem Vaterlande der alte Priesterzwang zu fest gewurzelt in den Herzen des Volkes; aus der Heimath verbannt, breitet er sich aber in den Ländern jenseits des

Himålaya und südlich und östlich von Vorderindien immer weiter aus, mit der Botschaft von der Erlösung die indische Cultur zu rohen Völkern tragend; und noch heute begleitet die Religion des Weisen der Çākya, zwar verdunkelt von der allem Zeitlichen anhaftenden Unvollkommenheit, aber nicht ohne deutliche Spuren des früheren Glanzes, mahnend und tröstend mehr Menschen durch's Leben, als irgend eine andere Religion der Welt. —



Index I.

Uebersicht über die Art, wie sich innerhalb des R̥gvêda und Atharvavêda das Wort „asura“ nebst seinen Derivaten auf die einzelnen Götter vertheilt ¹⁾.

Reihenfolge : Dyâus, Divô Asura, Yama, Rudra, Sômârudrâu, Marutah, Parjanya, Varuṇa, Mitrâvaruṇâu, Aryaman, Âdityâh, Indra, Bṛhaspati, Agni, Sôma, Savitar, Sûrya, Tvashtar, Pûshan; Ushas, Sarasvatî, Rôdashî; hava, indrasya ratha, jafijati; dêvâh, mânusha; — undeutliche Stellen.

Dyâus.		pag.
asura 3, 53, 7. 10, 67, 2. 1, 122, 1. 8, 20, 17. 10, 92, 6		44 ff. 60
(cf. 10, 10, 2 s. Divô Asura)		
1, 131, 1		47
3, 29, 14		50
5, 83, 6 vgl. AV. 4, 15, 11. 12 (cf. s. Parjanya)		62 ff.
8, 19, 23 (cf. s. Agni)		51
1, 54, 3 (cf. s. indrasya ratha)		62
10, 132, 4? (cf. s. Varuṇa)		71
oder Divô Asura 3, 56, 8		70. 60
10, 31, 6		70. 61
10, 11, 6 = AV. 18, 1, 23 (cf. s. Agni)		74
7, 30, 3 (cf. s. Agni)		74
AV. 5, 11, 1?		100. 79
c. Gen. 3, 3, 4 (cf. s. Agni)		64 f.
5, 27, 1. 10, 93, 14. 7, 56, 24 (cf. s. mânusha)		67. 65; 85
cf. 7, 96, 1 (cf. s. Sarasvatî)		69. 85
asurya 6, 20, 2 (cf. s. Indra)		44. 32
oder Divô Asura 1, 184, 5?		39
cf. auch Divô Asura.		

¹⁾ Die nicht näher bezeichneten Zahlen verweisen auf den R̥gvêda.

		(Divô) Asura.	pag.
asura	5, 41, 3		52. 61
	2, 1, 6 (cf. s. Rudra)		52 ff.
	10, 10, 2 = AV. 18, 1, 2 (cf. s. Dyâus)		46 f. 60.5 ff.
	5, 63, 3. 7.		54 ff. 60
	10, 177, 1		56. 60
	AV. 6, 72, 1		79. 60
	AV. 3, 9, 4		79. 60
	cf. 10, 124, 3		98
asuria II	2, 35, 2		76. 60
cf. s. Dyâus und Yama.			
Yama?			
asura	AV. 19, 56, 1 (cf. Divô Asura)		101. 61
Rudra.			
asura	8, 20, 17? (cf. s. Dyâus)		46
	2, 1, 6 (cf. s. Divô Asura)		53
	5, 42, 11		58
asurya	2, 33, 9		34
Sômârudrâu.			
asurya	6, 74, 1		37
Marutah.			
asura	1, 64, 2		75
Parjanya?			
asura	5, 83, 6 vgl. AV. 4, 15, 11. 12 (cf. s. Dyâus)		62 ff.
Varuṇa.			
asura	10, 132, 4 (cf. s. Dyâus)		71
	2, 27, 10		42
	8, 42, 1		61. 72
	1, 24, 14		61
	2, 28, 7		72
	AV. 1, 10, 1		79
asurya	4, 42, 2		80 f.
âsura	5, 85, 5		73
	AV. 3, 22, 4		79

		Mitravaruṇān.	pag.
asura	7, 65, 2	69 f.
	8, 25, 4	59
	1, 151, 4	73
	7, 36, 2	73
asurya	7, 65, 1 (cf. s. asura)	37
	8, 25, 3 (cf. s. asura)	33
	7, 66, 2	32
	5, 66, 2	38
		Aryaman.	
asura	5, 42, 1 ?	73
		Ādityāḥ.	
asura	8, 27, 20	75
asurya	2, 27, 4	33 f. 61
		Indra.	
asura	1, 174, 1	42
	8, 90, 6	61
	10, 96, 11	73
	10, 99, 12	73
	1, 54, 3 ? (cf. s. Dyāus, indrasya ratha)	62
asurya	6, 20, 2 (cf. s. Dyāus)	32. 44
	6, 36, 1	29
	6, 30, 2	30
	10, 50, 3	38
asuria I	(kshatra) 7, 21, 7	40
	(^{ci} āṇi nāma) 10, 54, 4	40
II	4, 16, 2 ?	61. 77
	7, 22, 5	77
	10, 105, 11 ?	77
asuratva	10, 99, 2	77
		Bṛhaspati.	
asuria II	2, 23, 2	61. 77
		Agni.	
asura (iva)	8, 19, 23 (cf. s. Dyāus)	51
(na)	7, 30, 3 (cf. s. Dyāus)	74

		pag.
	10, 11, 6 = AV. 18, 1, 23 (cf. s. Dyâus)	74
	3, 3, 4 c. Gen. (cf. s. Dyâus)	64 f.
	2, 1, 6 (cf. s. Divô Asura, Rudra)	58
	5, 12, 1	61
	4, 2, 5	74
	5, 15, 1	74
	7, 2, 8	74
	7, 6, 1	74
AV.	5, 27, 1	79
asurya	5, 10, 2	35
	7, 5, 6	84 f.
âsura	3, 29, 11	51
Sôma.		
asura	9, 99, 1	51 f.
	9, 73, 1	71
	9, 74, 7	75
asurya	9, 71, 2	38
Savitar.		
asura	1, 35, 7. 10	61. 58
	4, 53, 1	58. 61
	5, 49, 2	58
	1, 110, 3? (cf. s. Tvashṭar)	73 f.
Sûrya.		
asurya (!)	8, 101, 12	24. 77
Tvashṭar.		
asura	1, 110, 3? (cf. s. Savitar)	73 f.
Pûshan.		
asura	5, 51, 11	75
Ushas.		
asuratva	10, 55, 4	77 f. 61
Sarasvatî.		
asurî c. Gen.	7, 96, 1?	69. 84 f.

	Rôdasf.	pag.
asuriâ II	1, 167, 5	76
	hava?	
asura	10, 74, 2	75
	indrasya ratha?	
asura	1, 54, 3 (cf. s. Dyâus, Indra)	62
	jañjati.	
asuriâ II	1, 168, 7	76
	dêvâh.	
asura	1, 108, 6?	76. 104
	10, 82, 5?	88. 104
	8, 97, 1?	87. 104
asuratva	3, 55	78. 61. 59
	mânusha.	
asura c. Gen.	7, 56, 24 (cf. s. Dyâus)	65f. 84f.
	5, 27, 1 (cf. s. Dyâus)	67f. 84f.
	10, 93, 14 (cf. s. Dyâus)	67f. 84f.
ohne Gen.?	1, 126, 2	68. 85
	Undeutliche Stellen.	
asura	3, 38, 4 = AV. 4, 8, 3	71
	10, 56, 6	71
asuria I (rûpa)	3, 38, 7	41

Index II.

Wort- und Sachregister ¹⁾.

	pag.
skr. agni	82
av. aūdra. S. iūdra.	
skr. av. apām napāt	82 u. Anm. 2
germ. Asen	XI
skr. asu, av. aūhu	85. XI. 19. 29 Anm.
av. ātar	82 Anm. 1
skr. çandika	96 f.
ig. dēva	110 ff.
germ. Donar	XI
av. dyaos	83 u. Anm. 2
skr. dyāus (cf. pitar)	44 ff. 63 Anm. 104 u. Anm.; fem. 114
arisch dyāus	82 f.
ig. dyāus	110 ff. IX ff.
lat. erus, era	85. cf. XI
Henotheismus	11. 15 ff. 43 f. 115
Identificirungen	12 ff.
Indogermanen, Götter der	110 ff. IX ff.
„ Heimath der	XII
skr. indra	82 u. Anm. 3. XI
av. iūdra	84
Kathenotheismus. S. Henotheismus.	
skr. krāṇá	35 ff.
lat. Marspiter	112
skr. marut	112 f.
skr. namuci	92 f. 107
skr. nīṣi	46
Parucchêpa-Hymnen	37. 47 u. Anm. 2
skr. pitar (cf. dyāus)	14 u. Anm. 2. 74 Anm. 1. 72
av. pitar	81. 83
ig. pitar	112. XI
skr. pṛthivî	48 f. 114
Reminiscenzen	3 ff. 72. 101. 106 Anm. 2
skr. rōdas, rōdasî	114 Anm.

¹⁾ Die Reihenfolge ist die unseres Alphabets. Worte, die in ihrer arischen oder indogermanischen Bedeutung behandelt sind, gebe ich größerer Uebersichtlichkeit halber in sanskritischer Form. — Asura und ahura, sowie die von ihnen abgeleiteten und mit ihnen zusammengesetzten Worte sind in diesem Index nicht berücksichtigt.

	pag.
skr. rudra	112
skr. vayāḥ (agnēḥ)	98 Anm.
skr. vihavya	76 u. Anm. 1
skr. vrjania-vrjana	76
skr. vrtrahan, av. verethrajan (°ghna)	82 u. Anm. 3
germ. Wodan	X ff.
germ. Zio	112

Index III.

Stellenverzeichnifs ¹⁾.

Rgvêda.		pag.			pag.
1, 24, 14		61	3, 2, 5		54
30, 2		26	3, 4, 10		64 f.
35, 7		61	5, 4		13
10	58.	61	29, 11		51
52, 3	96 Anm.		14		50
54, 3		62	38, 7		41
58, 3		36	53, 7		45. 44
64, 2		75	55.		78. 61. 59
108, 6	76.	104	56, 8		70. 60
110, 3		73 f.	4, 2, 15		60 Anm.
122, 1	45 f.	44	3, 1		54
126, 2		68	16, 2		61. 77
131, 1		47	42, 2		30 f.
132, 2		37	42, 3		31 Anm.
134, 5		39	53, 1		58. 61
151, 4		73	5, 4, 2		74 Anm. 1
167, 5		76	7, 8		36
168, 7		76	10, 2		35
174, 1		42	12, 1		61
2, 1, 3—6. 15		52 f.	27, 1		67. 84f.
23, 2		61. 77	40, 5. 9		92 f.
27, 4	33.	61. 41	41, 3		52. 61
10		42. 41	42, 1		73
30.		95 ff.	11		58
1		97	49, 2		58
4	95 ff.	60. 105 u. Anm.	58, 6		63 Anm.
33, 9		34	63, 3. 7		55. 60
35, 2		76. 60	4. 6		55

¹⁾ Ich habe hier diejenigen Stellen verzeichnet, welche in dieser Abhandlung übersetzt oder sonst erläutert worden sind, oder deren Auffassung sich wenigstens zu einem Theile aus dem Zusammenhang erschen läßt.

	pag.
(RV. 5.) 66, 2	38
83.	63
2	64
6	62 ff.
85, 5	73
6, 8, 3	13
20, 2	27. 32. 44
22, 4	105. 88
30, 1. 2. 4. 5	30
31, 1	12 Anm.
36, 1. 3. 4	29
44, 12	67 Anm.
22	104 Anm.
74, 1	37
7, 5, 4. 6	35. 34
13, 1 . 61. 105 u. Anm.	88
21, 6. 7	40
22, 5	77
30, 8	74
39, 5	99 Anm. 2
56, 10. 11. 23	65 f.
24	66. 84f.
65	3 ff.
1	37
2	69 f.
66, 1. 2	32
96, 1	69. 84f.
99, 4	95
5	95. 60
8, 6, 7	52
19, 23. 24	51
20, 17	46. 44
25, 3. 8	33
4	59
27, 20	75
41, 10	51 Anm.
42, 1	61. 72
61, 16	39
90, 6	61
96, 9	86
97, 1	87. 104
101, 11. 12	24. 77
9, 2, 6	13
9, 5	12
71, 2	25 f. 38
73, 1	71
83, 1	12
86, 19	36
89, 2	13

	pag.
(RV. 9.) 99, 1	51 f.
102, 1	36
107, 16	13
10, 10	5 ff.
2	46 f.
11, 6	74
23, 5	14
31, 6	70. 61
38, 3	107
50, 3	38 f.
53, 4	87
54, 3—5	40
55, 4	77 f. 61
67, 2	44 f.
74, 2	75
77, 2	60 Anm.
82, 5	88. 104
92, 6	46. 36
93, 14	67 f. 84f.
105, 11	77
124, 1—5	97 ff.
131, 4	92
132, 2	36
4	71
138, 8	94. 60
6	14 Anm. 2
151, 3	87
157, 4	87
177, 1	56. 60

Atharvavêda.

1, 10, 1	79
24, 1. 2	93
2, 3, 3	89
3, 9, 4	60. 79
22, 4	79
4, 8, 3	79 Anm. 1 (71)
15, 11. 12	79 Anm. 1 (62 ff.)
23, 5	88
5, 11, 1	100. 79
6, 72, 1	60. 79
86, 3	89
100, 3	89
108, 3	89
109, 3	89
7, 33, 2	93
8, 5, 3	88
6, 9	93
6, 5	101
9, 24	89

	pag.
(AV. 8.) 10, 22	89
9, 2, 17, 18	88
10, 3, 11	88
6, 10	88
10, 26	89
13, 4, 42	101
18, 1, 2	79 Anm.1
	(46.60.5 ff.)
23 79 Anm. 1 (74)	
19, 56, 1	101. 61
3	101
66	88

Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ.

1, 3, 39 (p. 45, 7)	61. 80
9, 8 (p. 139, 5)	91
2, 7, 7 (p. 82, 15)	60. 80
17 (p. 102, 7)	60. 79
12, 6 (p. 149, 16)	61

Tâittiriya-Saṃhitâ.

	pag.
1, 4, 45, 1	61
2, 5, 1, 1	91 Anm.
4, 1, 8, 1	61
9, 2	60. 80
2, 10, 3	60. 79

Vâjasanêyi-Saṃhitâ.

8, 24	61
11, 69	60. 80
13, 44	60. 79
27, 12	61

Çatapatha-Brâhmaṇa.

1, 6, 1, 3	128
----------------------	-----

Avesta.

yt. 3, 13	83 u. Anm. 2
---------------------	--------------

Berichtigungen und Nachträge.

Zu p. 52, Zeile 2 v. o. cf. Berg. 1, p. VI Anm.

Zu p. 94 Anm. Herr Prof. Delbrück theilt mir brieflich eine weitere Stelle mit, die in den gleichen Anschauungskreis hineingehören könnte. ÇBr. 1, 6, 1 beginnt in der gewohnten Art: Die R̥tus wünsch-ten Antheil am Opfer zu haben; und da die Dēvas ihnen diesen Wunsch nicht erfüllen wollten, so wandten sich die R̥tus den Asuras zu (1. 2). Dann heisst es aber weiter (3, — nach Delbrück's Uebersetzung): „Diese (sc. die Asuras, welche jetzt gleichzeitig über alle Jahreszeiten verfügen konnten) genossen nun das Wohlergehen, das man an ihnen kennt: die Vorderen pflegten immer zu pflügen und zu säen, die hinterher Folgenden (gleich) zu schneiden und zu dreschen; ja selbst auf unbestelltem Boden reifte ihnen oftmals die Frucht.“ Das verdrofs die Dēvas, und sie suchen und finden wie gewöhnlich ein Mittel, sich die R̥tus wieder geneigt zu machen. Es ist im Ganzen und Grofsen die alte Geschichte (cf. p. 91); nur der Zusatz: „yām ēshām ētām anuṣṣvanti“ ist auffällig. Eggeling's Uebersetzung: „Those (Asuras) then throve in such a manner that they (the gods) heard of it“ halte ich für unwahrscheinlich. Wenn wir „ēshām“ auf die R̥tus beziehen könnten, so wäre die Schwierigkeit gehoben: es scheint aber, dafs wir hier ein landkundiges Gedeihen der Asuras, das allerdings nicht lange währt, werden annehmen müssen. In diesem Falle böte die eben erörterte Stelle eine Parallele zu Âpast. Çr. S. 5, 14, 1, wo dann wohl „Asura“ abzutrennen wäre. Wie dieser asurāḥ und jene asurāḥ zu erklären sind; ob in ihnen Reminiscenzen an den alten Asura Pitar stecken, wie solche z. B. AV. 2, 3, 3. 6, 109, 3 (cf. p. 101. 106 Anm. 2) nicht unwahrscheinlich sind; ob vielleicht hier (und in den p. 91 erwähnten Fällen?) eine Anspielung auf bestimmte historische Verhältnisse vorliegt: das läfst sich auf Grundlage des Materials, das mir eben zur Hand ist, nicht entscheiden. Eine eingehende Untersuchung der Stellung, welche die Asuras in der Brāhmaṇa- und Sūtra-Literatur sowie im Epos einnehmen, wird hier vielleicht Licht bringen. —

Zu p. 98. adēvād—svāt sakhyād V. 2 könnte an av. ātar, puthrō ahurahē mazdāo erinnern (cf. V. 3 b und zu pitrē asurāya c p. 81. 83).

cl

Dyâus Asura,

Ahura Mazdâ und die Asuras.

Studien und Versuche

auf dem Gebiete

alt-indogermanischer Religionsgeschichte

von

P. v. Bradke,

Privatdocent an der Universität Glessen.



Halle.

Max Niemeyer.

1885.

Aus dem Verlage von MAX NIEMEYER in Halle.

Charlotte Diede,

die Freundin von W. v. Humboldt.

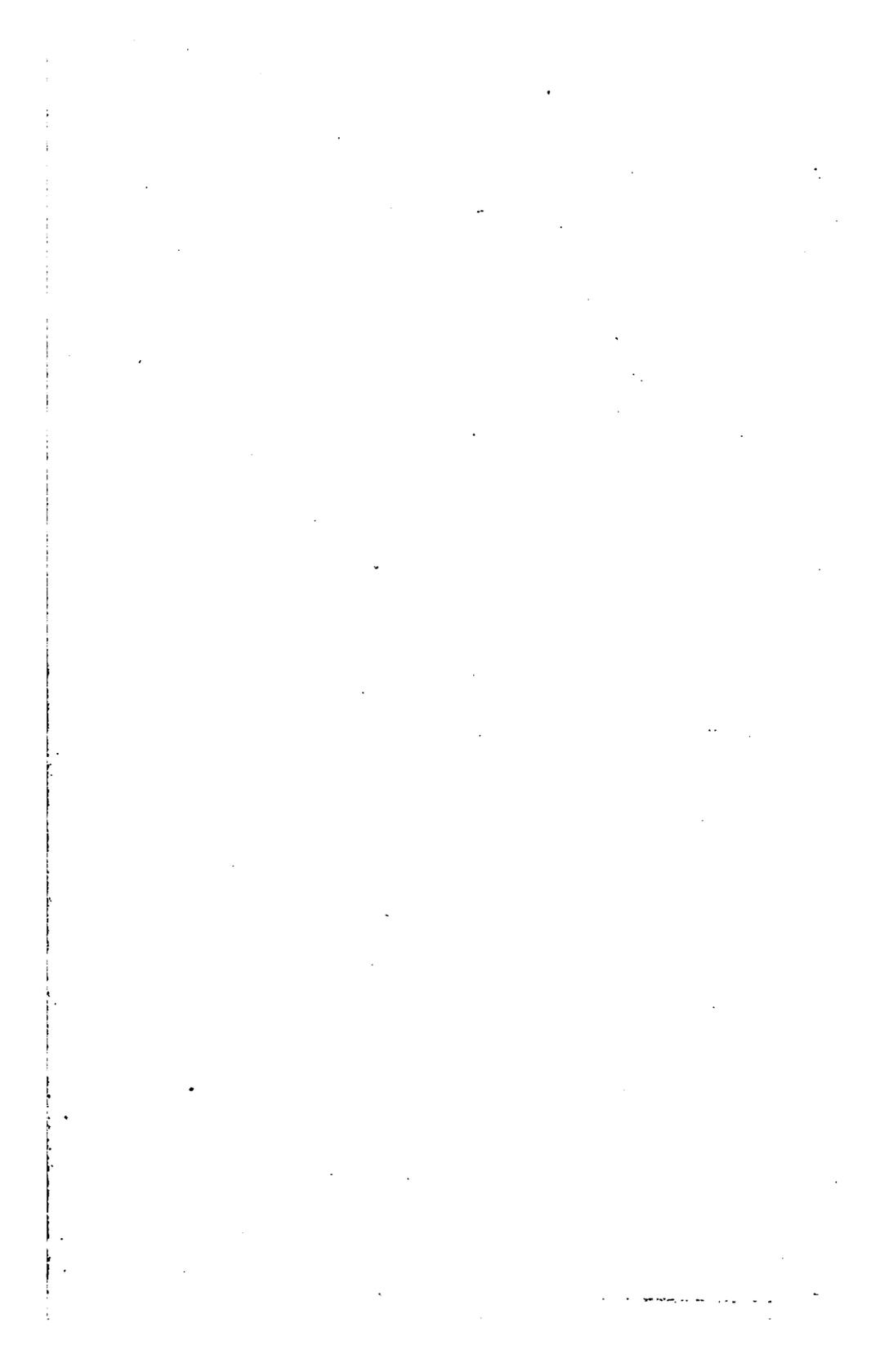
Lebensbeschreibung und Briefe

herausgegeben von

A. Piderit und O. Hartwig.

1884. 8. M 4. Eleg. gebunden M 5,50.

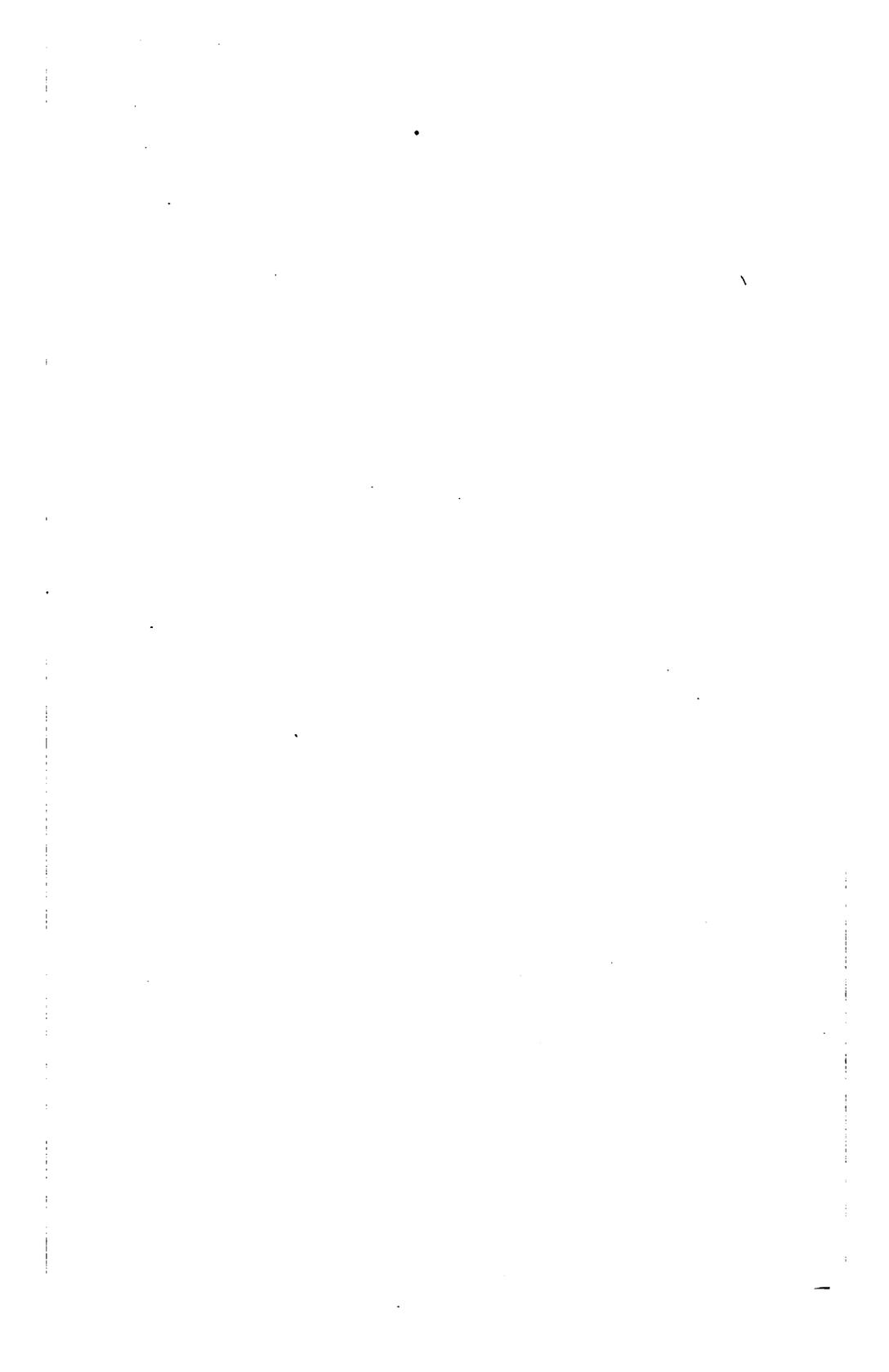
- Bahder, K. von,** Die Verbalabstracta in den germanischen Sprachen ihrer Bildung nach dargestellt. Gekrönte Preisschrift. 1880. 8. M 5.
— Ueber ein Vokalisches Problem des Mitteldeutschen. 1880. 8. M 1,00.
- Bartholomae, Chr.,** Die Gāṣā's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes. Metrum, Text, Grammatik und Wortverzeichniss. 1879. gr. 8. M 5.
- **Arische studien.** 1. Die uriranische vertretung von med. asp. + t und z. — Zur arischen flexion der stämme auf r n m j v. — Jašt 19. — Jašt 1. — Zur transskription des zentalfabets. 1881. 8. M 5,00.
- Braunholtz, E.,** Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. 1884. 8. M 3,00.
- Brandes, H.,** Visio S. Pauli. Ein Beitrag zur Visionslitteratur mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten. 1885. 8. M 2,40.
- Paul, H.,** Untersuchungen über den germanischen Vokalismus. 1879. 8. M 10.
(Sonder-Abdruck aus Paul und Braune, Beiträge Bd. 4 u. 6.)
- Reinsch, R.,** Die Pseudo-Evangelen von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur. Mit Mittheilungen aus Pariser und Londoner Handschriften versehen. 1879. 8. M 3,60.
- Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialecte.** Herausgegeben von Wilhelm Braune.
- Bd. I. **Gotische Grammatik** mit einigen Lesestücken und Wortverzeichniss von W. Braune. 2. Aufl. 1882. 8. M 2,40.
- Bd. II. **Mittelhochdeutsche Grammatik** v. H. Paul. 2. Aufl. 1884. 8. M 2,60.
- Bd. III. **Angelsächsische Grammatik** von E. Sievers. 1882. 8. M 2,80.
- Bd. IV. **Altnordische Grammatik 1. Altisländische und altnorwegische Grammatik** unter Berücksichtigung des Urnordischen von Adolf Noreen. 1884. 8. M 3,80.
- Sievers, E.,** Zur Accent- und Lautlehre der german. Sprachen. 1878. 8. M 3.
(Sonder-Abdruck aus Paul u. Braune, Beiträge Bd. 4. 5.)
- Thurneysen, E. R.,** Keltoromanisches. Die Keltischen Etymologien in dem etymolog. Wörterbuch der roman. Sprachen von F. Diez. 1884. gr. 8. M 3,60.



Aus dem Verlage von MAX NIEMEYER in Halle.

Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts (herausgegeben von Prof. Dr. W. Braune in Giessen). No. 1—54. à 60 Pf.

1. Martin Opitz, Buch von der deutschen Poeterei. (1624.)
 2. Johann Fischart, Aller Praktik Grossmutter. (1572.)
 3. Andreas Gryphius, Horribilicribrifax. Scherzspiel. (1663.)
 4. M. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation. (1520.)
 5. Johann Fischart, Der Flöh haz. (1573.)
 6. Andreas Gryphius, Peter Squenz. Schimpfspiel. (1663.)
 7. u. 8. Das Volksbuch vom Doctor Faust. (1587.)
 9. J. B. Schupp, Der Freund in der Not. (1657.)
 10. u. 11. Lazarus Sandrub, Delitiæ historicæ et poeticæ. (1618.)
 - 12—14. Christian Weise, Die drei ärgsten Erznarren. (1673.)
 15. J. W. Zinkgref, Auserlesene Gedichte deutscher Poeten. (1624.)
 16. u. 17. Joh. Lauremberg, Niederdeutsche Scherzgedichte. 1652. Mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar von W. Braune.
 18. M. Luther, Sendbrief an Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Warum des Papsts Bücher verbrannt seien. Drei Reformationsschriften aus dem Jahre 1520.
 - 19—25. H. J. Chr. v. Grimmelshausen, Der abenteuerliche Simplicissimus. Abdr. d. ältesten Originalausgabe (1669.)
 26. u. 27. Hans Sachs, Sämmtliche Fastnachtspiele in chronolog. Ordnung n. d. Originalen herg. von Edmund Goetze. 1. Bändchen.
 28. M. Luther, Wider Hans Worst. (1541.)
 29. Hans Sachs, Der hürnen Seufrid, Tragoedie in 7 Acten.
 30. Burk. Waldis, Der verlorne Sohn, ein Fastnachtspiel. (1527.)
 - 31 u. 32. Hans Sachs, Fastnachtspiele herausg. von E. Goetze. 2.
 33. Barth. Krüger, Hans Clawerts Werckliche Historien. (1587.)
 34. u. 35. Caspar Scheidt, Friedrich Dedekinds Grobianus. (1551.)
 36. Hayneccius, Hans Pfriem Meister Kecks. Komödie. (1582.)
 - 37 u. 38. Andreas Gryphius, Sonn- und Feiertags-Sonette. Abdruck (1639 und 1663) herausg. von Dr. Heinrich Welti.
 - 39 u. 40. Hans Sachs, Fastnachtspiele herausg. von E. Goetze. 3.
 41. Das Endinger Judenspiel. Herausg. von K. von Amira.
 - 42 u. 43. Hans Sachs, Fastnachtspiele herausg. von E. Goetze. 4.
 - 44—47. Die Gedichte des Königsberger Dichterkreises aus Alberts Arien und musikalischer Kürbshütte (1638—1650) herausgeg. von L. H. Fischer.
 48. Heinrich Albert. Musikbeilagen zu den Gedichten des Königsberger Dichterkreises, hg. von Rob. Eitner.
 49. Burk. Waldis' Streitgedichte gegen Herzog Heinrich den Jüngern von Braunschweig. Herausgegeben von Friedrich Koldewey.
 50. Martin Luther, Von der Winkelmesse u. Pfaffenweihe. (1533.)
 51. u. 52. Hans Sachs, Fastnachtspiele herausg. von E. Goetze. 5.
 53. u. 54. M. Rinckhart, Der Eislebische christliche Ritter. (1613.)
-





PLEASE DO NOT REMOVE
THE ABOVE CARD

INDIAN INSTITUTE LIBRARY

**Bodleian
Oxford**

